

Flumen
Sapientiae 22



Luca Bianchi

IL PANE DEI FILOSOFI

STUDI SU DANTE E LA TRADIZIONE AVERROISTA

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

22

Direzione

Irene ZAVATTEO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del progetto PRIN 2017 “Averroism. History, Developments and Implications of a Crosscultural Tradition” - 2017H8MWHR (unità dell’Università degli Studi di Milano).

Luca Bianchi

Il pane dei filosofi

Studi su Dante e la tradizione averroista





ISBN
979-12-218-1518-4

PRIMA EDIZIONE
ROMA 20 DICEMBRE 2024

Indice

- 9 *Introduzione*
- 41 *Capitolo I*
Noli comedere panem philosophorum inutiliter: Dante Alighieri e Giovanni di Jandun sul “pane” dei filosofi
- 63 *Capitolo II*
Un “eterodosso” in Paradiso? Note sul rapporto fra Dante e Sigieri di Brabante
Appendice. Sigieri di Brabante e l’unicità della forma sostanziale, 95
- 105 *Capitolo III*
L’averroismo di Dante: qualche osservazione critica
- 169 *Capitolo IV*
«Ultima perfezione» e «ultima felicitade»: ancora su Dante e l’averroismo
- 183 *Capitolo V*
«Puro atto»: Dante, l’averroismo e le sostanze separate
- 207 *Capitolo VI*
Benedetto Varchi, il Dante “averroista” e l’incipit del Paradiso
- 223 *Capitolo VII*
La filosofia nelle “altre opere”
- 257 *Indice dei nomi*

Introduzione

1. I saggi qui riuniti sono stati pubblicati su riviste e volumi miscelanei, a volte con notevole ritardo rispetto alla stesura, fra il 2013 e il 2022. Originariamente scritti in tre lingue, essi affrontano da diverse prospettive il rapporto – sul quale si discute da più di un secolo, grazie soprattutto a Bruno Nardi – fra Dante e la tradizione averroista. Il significato che attribuisco a questa espressione e i motivi per cui la preferisco alla categoria, spesso abusata, di “averroismo” saranno spiegati più avanti¹. Merita invece di esser detto subito che ho preferito riproporre questi saggi seguendo l’ordine cronologico della loro pubblicazione e senza modificarne la sostanza, benché ciò possa comportare qualche piccola ripetizione, spero non troppo fastidiosa. Ho solo corretto quegli errori di stampa e quelle sviste che sempre sfuggono e, nel compiere il poco appassionante lavoro di auto-traduzione di quel che avevo scritto in inglese e francese, ho cercato di rendere meglio comprensibile qualche formula un po’ ellittica. Ho inoltre uniformato i riferimenti alle fonti primarie, rinviando in modo coerente alle medesime edizioni e traduzioni², e ho adattato la bibliografia a un pubblico italiano. Ho invece evitato di avventurarmi nell’impossibile impresa di aggiornare in modo sistematico i riferimenti alla letteratura critica che, nel poco tempo trascorso, è già

1 Cfr. *infra*, pp. 105-167, dove si dà ampia bibliografia sul tema. Fra i lavori pubblicati successivamente si veda in particolare G. FIORAVANTI, *Dante et l’histoire de l’averroïsme*, in A. DE LIBERA, J.-B. BRENET, I. ROSIER-CATACH (éd. par), *Dante et l’averroïsme*, Collège de France - Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 403-417. Nell’intero libro i corsivi, salvo differente indicazione, sono miei.

2 Cfr. *infra*, pp. 36-37.

cresciuta in modo molto considerevole, anche grazie alle celebrazioni del settecentocinquantesimo della nascita e del settecentesimo della morte di Dante, la cui “onda lunga” non si è ancora esaurita³. Del resto un discreto numero di lavori che colleghi e amici hanno scritto sui temi da me affrontati si confronta con questi miei saggi, discutendoli, proponendo osservazioni complementari e in qualche caso suggerendo interessanti alternative interpretative. Mi è quindi parso utile lasciare questi saggi com'erano, limitandomi ad aggiungere in nota, fra parentesi quadre, poche indispensabili integrazioni e precisazioni. Mi auguro che, raccolti in un unico volume, essi risultino non solo più facilmente accessibili, ma anche più leggibili, permettendo di cogliere meglio il senso di un percorso di ricerca che – nato abbastanza occasionalmente da inviti a partecipare a seminari e convegni organizzati a Lovanio, a New York e presso la sede romana dell'università di Notre Dame (rispettivamente da Andrea A. Robiglio, Maria Luisa Ardizzone, Zygmunt G. Barański e Theodore J. Cachey) – mi ha impegnato nell'arco di un decennio con risultati che spetta ai lettori valutare ma che a me ha dato molto, anche perché mi ha indotto a sviluppare complementari indagini di taglio storiografico, alle quali mi sto dedicando con crescente passione.

3 Il fenomeno ovviamente non riguarda solo i temi da me trattati ma coinvolge ogni aspetto della vita (basti pensare alle biografie, diversissime fra loro, di Elisa Brilli e Giuliano Milani, di Paolo Pellegrini, di Alessandro Barbero) e dell'opera di Dante. Fra i lavori di sintesi si vedano ad esempio G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, Città Nuova, Roma 2020 e J. TOOK, *Dante. Amore, essere, intelletto*, tr. it. di D. Scaffei, Donzelli, Roma 2021. Fra le miscellanee a più mani mi limito a ricordare Z.G. BARAŃSKI, L. PERTILE (ed. by), *Dante in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; R. REA, J. STEINBERG (a cura di), *Dante*, Carocci, Roma 2020; *La biblioteca di Dante* (Atti dei Convegni Lincei 345), Bardi Edizioni, Roma 2022; L. AZZETTA (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche*, Vita e Pensiero, Milano 2022; A. ANTONELLI, F. MEIER (a cura di), *Dante e Bologna. Istituzioni, convergenze e saperi*, Pozzi Editore, Ravenna 2022; Z.G. BARAŃSKI, TH.J. CACHEY (ed. by), *Dante's "Other Works". Assessments and Interpretations*, Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2022. Nuove prospettive su specifici problemi di filosofia dantesca si trovano in G. CATAPANO, C. MARTINI (a cura di), *La filosofia nelle opere di Dante*, fascicolo monografico di «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 46 (2021); L. BIANCHI, S. PELIZZARI, A. TABARRONI (a cura di), *La "compiuta gioia". Dante e la filosofia*. Atti del XXV convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Udine, 9-11 dicembre 2021), Longo, Ravenna 2024.

2. In effetti affrontare il problema dell'“averroismo di Dante” ha inevitabilmente significato confrontarsi con Bruno Nardi⁴, il cui lavoro ha trasformato profondamente gli studi danteschi non solo sotto il profilo metodologico, ma anche per la proposta di un'originale interpretazione dell'evoluzione intellettuale del sommo poeta. Tutti sanno che, in aperta polemica con quella che chiamava la «leggenda del tomismo di Dante», Nardi propose un modello evolutivo a più fasi, una delle quali caratterizzata proprio da forti influenze «averroistiche», che sarebbero state superate al tempo della stesura della *Commedia*, dove ciononostante se ne troverebbe ancora qualche «residuo». Mi è parso quindi utile indagare come si fosse formata la “leggenda” del Dante tomista e se essa, come Nardi un po' sbrigativamente lasciava intendere, fosse il frutto da un lato di crassa ignoranza, dall'altro di pregiudizi messi in circolazione dal movimento neoscolastico e neotomista promosso da papa Leone XIII con la *Aeterni Patris* del 1879. Dalla lettura della vasta e in larga parte inesplorata produzione ottocentesca sul pensiero dantesco è emerso che quella “leggenda” fu senza dubbio alimentata dalla “politica culturale” di Leone XIII (il papa che istituì la prima cattedra italiana di teologia dantesca e che fece togliere la *Monarchia* dall'indice dei libri proibiti), poi di Benedetto XV (il papa che nel 1914 dichiarò, con formula destinata a duraturo successo, che «l'Alighieri è nostro»). Essa però non fu un mero “sottoprodotto” del neotomismo, ma costituì uno dei pilastri di quella “riappropriazione cattolica di Dante” che in realtà era iniziata da tempo. Studiosi come Poletto, Cornoldi, Berthier, Mandonnet e Busnelli, che fra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo commentavano ogni riga della *Commedia* o del *Convivio* tramite riferimenti a passi più o meno pertinenti dell'Aquinate, erano in realtà gli eredi, spesso inconsapevoli, di figure meno note che decenni prima, semplificando il più articolato quadro proposto nel 1839 da Antoine-Frédéric Ozanam nel

4 La bibliografia su di lui è amplissima ed è notevolmente cresciuta negli ultimi anni: l'essenziale è ricordato in L. BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica. Con un'inedita lettera di Nardi a Gemelli*, in P. FALZONE, M. LENZI (a cura di), *Tra Rosmini e Gentile. Il medioevo teoretico di Bruno Nardi*, Edizioni del Galluzzo - SIMEL, Firenze 2024, pp. 139-164: 139-140, n. 1.

suo *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle*, avevano ridotto il sommo poeta a mero “versificatore” delle dottrine dell’Aquinate; ed è interessante constatare che si trattava per lo più di figure legate alle varie tradizioni del cattolicesimo liberale italiano che, in polemica con le interpretazioni protestanti, con quelle “laiche” (da Mazzini a Carducci) e con quelle esoterico-iniziatiche (da Rossetti ad Aroux), stavano tentando di reinserire Dante nel *pantheon* dei pensatori cattolici e di farne il fondatore di una “filosofia italiana” dotata di sue precise caratteristiche distintive⁵.

Ignorati da Nardi, che citò in modo molto parsimonioso i suoi predecessori lanciando invece i suoi acuminati strali contro pochi obiettiivi polemici, questi studiosi non esauriscono però il quadro del dantismo ottocentesco, dove serie perplessità sulle interpretazioni pregiudizialmente tomiste, l’intuizione che Dante avesse attinto a una pluralità di fonti anche risalenti alla cultura di lingua araba (inclusi il *Liber de causis* e i commenti aristotelici di Averroè) e l’immagine di un Dante “eclettico” cominciarono a emergere ben presto, in ambienti assai diversi: con i lavori del marchese Pompeo Azzolino, un mazziniano suggestionato da motivi dell’idealismo tedesco che nel 1839 diede alle stampe una dimenticata e interessante *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*; con Antonio Rosmini, che tre anni prima aveva affermato che «Dante non fu discepolo ligio a s. Tommaso, ma in più cose si scostò da lui»; con il gesuita Domenico Palmieri che, “esiliato” a Maastricht a causa del suo dichiarato antitomismo, stese un pregevole e trascurato commento alla *Commedia* pubblicato anni dopo, nel 1898-1899, nel quale denunciava apertamente il «metodo, se altro ve n’ha, perversissimo d’interpretare» di coloro che «hanno stabilito, senza più, *a priori* quel che [Dante] doveva dire, imagi-

5 Su tutto ciò rimando a L. BIANCHI, “L’Alighieri è nostro”: la riappropriazione cattolica di Dante e la “leggenda” del suo tomismo, in G. BARUCCI, P. BORSA, R. GUGLIEMMETTI, M. PRADA, G. POLIMENI, L. SACCHI, R. TAGLIANI (a cura di), *Contra Dantem: tra antidantismo e indebite appropriazioni*, Salerno Editrice, Roma 2022, pp. 207-225. Per quanto riguarda Ozanam e la dantistica francese dell’Ottocento rinvio a L. BIANCHI, “Eretico” o “cattolico”? Momenti della fortuna di Dante nell’Ottocento francese, in S. BRAMBILLA, N. D’ACUNTO, M. MARASSI, P. MÜLLER (a cura di), *Grandi maestri di fronte a Dante*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 243-253.

nandosi che Egli non si sarebbe mai scostato dagli insegnamenti dell'Angelico Maestro»⁶.

Sottolineo tutto ciò non certo per cercare dei “precursori” di Nardi, e tantomeno per sminuire la sua straordinaria grandezza. Si tratta invece di riconoscere che, come ho ricordato prima, egli segnò una *svolta* decisiva negli studi sul pensiero dantesco proprio perché, lungi dal crearli dal nulla come a volte si pensa, impresse loro una direzione diversa, dettò standard metodologici e filologici cui tutti dovettero poi conformarsi, trasformò mere intuizioni, avanzate e non sostanziate con una qualche documentazione (compresa quella del legame fra Dante e la «scuola degli Averroisti», rintracciabile già in Pompeo Azzolino e poi in Karl Witte)⁷ in un preciso piano di lavoro che, coerentemente sviluppato per decenni, gli consentì di ricollocare la *Commedia*, ma anche il *Convivio* e la *Monarchia*, all'interno di una vasta rete di dottrine e di testi precedenti e coevi. Non bisogna del resto farsi ingannare dal fatto che Nardi esibì apertamente il suo disprezzo per le «ricerche empiriche» e le indagini sulle «fonti»⁸. Nel farlo egli non solo si schierava a fianco dei tanti critici del “positivismo documentario” della scuola storica ottocentesca, ma reagiva alla tentazione di allargare a dismisura la “biblioteca” dantesca – sulla quale aveva in verità idee sin troppo riduttive⁹ – e soprattutto combatteva la faciloneria di chi si accontentava di accostamenti fantasiosi e di semplici analogie. Sensibile alla vichiana dialettica del “certo” e del “vero” cara ai neoidealisti, convinto – come avrebbe dichiarato nel 1956 durante la cerimonia di consegna dei due volumi in suo onore – che il suo fosse «il metodo di tutti gli onesti», che «consiste nel non parlare

6 Cfr. L. BIANCHI, “Il primo filosofo del tempo suo”: il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1821-1921), in BIANCHI, PELIZZARI, TABARRONI (a cura di), *La “compiuta gioia”*, pp. 245-261.

7 Cfr. *infra*, pp. 207-209.

8 Si vedano in particolare i *Saggi di filosofia dantesca*, pp. viii, 40-41 (*Dante e Pietro d'Abano* [1920]), 342-43 (*Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.* [1923]).

9 Al riguardo rinvio a quanto osserva A. PEGORETTI, *La formazione intellettuale di Dante negli studi italiani del Novecento*, in Z.G. BARAŃSKI, TH.J. CACHEY, A. PEGORETTI (ed. by), “Now feed yourself”: *Dante and Anglo-American and Italian Scholarship*, Legenda, Oxford 2024, pp. 15-44: 17-23.

mai, per sentito dire, di cose che non si conoscono per diretta conoscenza, e di non dire mai più di quello che i documenti e la più rigorosa logica ad essi applicata autorizzano a dire»¹⁰, Nardi rifiutò ogni giudizio affrettato e si impegnò in un paziente lavoro di “restauro” (per usare una bella formula di Cesare Vasoli) del Dante sfigurato da letture approssimative, unilaterali, apologetiche¹¹. È evidente che nel clima culturale di quegli anni parlare di “averroismo” di Dante, come egli fece nella sua tesi di laurea lovaniense pubblicata nel 1911-12 sulla *Rivista di filosofia neo-scolastica* sotto il titolo *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia” e le fonti della filosofia di Dante*, aveva una forte valenza non solo storiografica ma anche teoretica. Resta comunque che la dimensione autenticamente filosofica della proposta di un Dante non riducibile a “cantore” della “sintesi scolastica di ragione e fede”, strumento di propaganda neoscolastica, passava anche da una riconsiderazione delle «fonti». Un termine che va certo inteso in senso ampio, ma la cui presenza nel titolo della pubblicazione nata dalla tesi è significativa e non trascurabile: e non è un caso se, al di là delle dichiarazioni di principio, di fatto fra i tanti lasciti di Nardi ci sono anche precisi e pionieristici studi sulle citazioni dantesche di Alberto Magno, del *De causis*, di Alpetragio¹².

D'altra parte va riconosciuto che, all'epoca in cui scrisse quel lavoro giovanile, Nardi aveva ancora idee assai vaghe sull'“averroismo”, largamente dipendenti da quelle diffuse da Renan e da quel Mandonnet che pure egli aspramente criticava per la semplicistica soluzione del cosiddetto “enigma” della presenza di Sigieri nel can-

¹⁰ Così Nardi si espresse durante la cerimonia di consegna degli studi in suo onore: cfr. *In onore di Bruno Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 35 (1956), pp. 275-279: 278.

¹¹ Cfr. C. VASOLI, *Bruno Nardi e il “restauro” della filosofia di Dante*, in M.A. TERZOLI, A. ASOR ROSA, G. INGLESE (a cura di), *Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia: studi in onore di Guglielmo Gorni*, 1. *Dante: la “Commedia” e altro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 57-73.

¹² Cfr. B. NARDI, *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia” e le fonti della filosofia di Dante*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 3 (1911), pp. 187-195 e 526-545; *ibidem*, 4 (1912), pp. 73-90 e 225-239. I successivi lavori sulle citazioni del *De causis*, di Alpetragio e di Alberto Magno sono ora raccolti in B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967 [prima edizione 1930], pp. 63-72, 81-109, 139-166.

to X del *Paradiso*¹³. Ma queste idee vaghe non impedivano a Nardi di formulare un giudizio molto negativo sugli “averroisti”, che a suo avviso avrebbero preteso di «rinnovare il peripatetismo arabo senza tener conto dei progressi compiuti sulla filosofia greco-arabica dal pensiero cristiano»; si sarebbero quindi collocati «inconsciamente fuori della tradizione e dell’anima latina» vedendosi «costretti (sia ingenuamente, per difetto di idee chiare, sia furbesca-mente, per salvare le apparenze e la pelle) a proclamare l’esistenza di una doppia verità». Proprio per mettersi al riparo da questo rischio, Dante avrebbe evitato di aderire a qualsiasi «sistema», ripiegando su di un «fideismo» e un «misticismo» che annunciavano una «nuova epoca nella storia dello spirito umano» che, tuttavia, sarebbe iniziata davvero «col misticismo tedesco»¹⁴. Se quest’ultimo è un *topos* ricorrente nella storiografia ottocentesca¹⁵, anche le tesi dell’estraneità dell’“averroismo” rispetto alla cultura latina e della sua “sterilità” erano largamente diffuse, anzi vi era qui una sostanziale, benché paradossale convergenza fra Nardi e la storiografia di ispirazione neotomista: non solo con Gilson, con cui egli iniziò ben presto a dialogare¹⁶, ma anche con Mandonnet e Van Steenberghe, dai quali sempre dissentì profondamente.

Rileggere le opere di Nardi, come in questi ultimi anni ho fatto a più riprese, avendo acquisito sia una più precisa consapevolezza del contesto filosofico, dei conflitti ideologici e delle condizioni esistenziali in cui furono prodotte, sia una buona familiarità con la preceden-

13 Solo negli anni Quaranta del secolo scorso Nardi concepì, e in parte realizzò, un ampio progetto di ricerca sulla storia dell’averroismo fra medioevo e Rinascimento. In proposito si vedano R. SACCENTI, *Una mancata storia dell’averroismo latino. Un inedito frammento nardiano su Tommaso di Wylton*, in P. FALZONE, M. LENZI (a cura di), *Tra Rosmini e Gentile. Il Medioevo teoretico di Bruno Nardi*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2024, pp. 99-137; L. BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica. Con un’inedita lettera di Nardi a Gemelli*, *ibidem*, pp. 139-163.

14 Cfr. NARDI, *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia”*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (1912), pp. 236-239.

15 C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016, pp. 99-129.

16 Cfr. Étienne Gilson’s *Letters to Bruno Nardi*, P. Dronke (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998.

te dantistica ottocentesca¹⁷ mi ha aiutato a apprezzare l'eccezionale statura intellettuale e morale di questo studioso davvero singolare, ma anche a riconoscere quanto alcune delle categorie interpretative da lui sistematicamente impiegate mostrino i pesanti segni del tempo e ormai ci appaiano del tutto superate. Da un lato infatti Nardi faceva riferimento a concetti, o a coppie di concetti, il cui significato è stato giustamente problematizzato: non solo "averroismo" ma anche "tomismo", "albertismo", "ortodossia" e "eterodossia", "misticismo" e "ragione". D'altro lato egli assumeva una definizione di che cosa Dante e i suoi contemporanei intendessero per "filosofia" che aveva avanzato sin dal 1921 e che ripropose costantemente per più di quarant'anni benché essa, come ho mostrato altrove, fosse stata costruita assumendo come termine di confronto una concezione della filosofia di stampo prettamente neoidealistico¹⁸.

Non stupisce quindi che negli ultimi decenni sia stato in qualche modo inevitabile andare oltre e talvolta contro Nardi e si sia rimesso in questione, in particolare, quel modello evolutivo dell'itinerario spirituale di Dante che egli aveva costruito proprio riferendosi ai mutamenti a suo avviso riscontrabili nel modo in cui, dal *Convivio* alla *Monarchia* e alla *Commedia*, si era inteso il rapporto fra "ragione"/"filosofia" e "fede"/"teologia". Ripreso ma deformato ancora da Maria Corti¹⁹, tale modello è stato rifiutato, con diversi argomenti, da eccellenti dantisti, tanto di formazione letteraria quanto di formazione filosofica: ricordo in particolare Zigmunt G. Barański, Paolo Falzone, Gianfranco Fioravanti, Simon A. Gilson, Ruedi Imbach, Anna Pegoretti, Pasquale Porro, Andrea Tabarroni. Il debito che ho nei confronti di questi studiosi – che sono anche cari amici – risulterà evidente nelle pagine che seguono, dove sono citati di continuo. Su specifiche questioni interpretative non man-

17 Sugli ostacoli che a lungo impedirono a Nardi di ottenere una cattedra universitaria rimando a L. BIANCHI, *Dal Pra, Nardi e l'insegnamento della filosofia medievale nelle università italiane*, «Rivista di storia della filosofia» 89 (2024), pp. 35-75: 39-47; cfr. inoltre i lavori ricordati *supra*, pp. 11-12, nn. 4 e 5.

18 Cfr. L. BIANCHI, *Il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1921-2021): intorno a Bruno Nardi*, in BARAŃSKI, CACHEY, PEGORETTI (ed. by), "Now feed yourself", pp. 254-277.

19 Cfr. *ibidem*, pp. 258-260.

ca qualche differenza, com'è del tutto naturale: mi fa anzi piacere constatare che i lavori che nel frattempo essi, ma anche altri hanno pubblicato, spesso confermano le mie conclusioni ma in qualche caso mi spingono a riconsiderarle.

3. Ho già chiarito che, visti i frenetici ritmi della produzione dantistica – peraltro assai diseguale per impostazione e qualità – ho rinunciato a aggiornare la bibliografia e la sostanza dei saggi qui raccolti. Ritengo però opportuno accennare ad alcuni problemi sui quali di recente sono emerse novità rilevanti, che non posso esimersi dal considerare, seppur rapidamente.

Il primo problema è quello intorno a cui la discussione sull'“averroismo” di Dante ha lungamente ma non sempre fruttuosamente ruotato, cioè la presenza di Sigieri nel canto X del *Paradiso*. Nel saggio qui riprodotto come capitolo II mi ero tenuto prudentemente alla larga dalle “leggende nere” sulla morte del maestro brabantino e sulla sua persecuzione come “eretico”. Ho infatti ricordato che mentre ci risulta che nel 1276 Sigieri fu citato a comparire dinnanzi all'inquisitore di Francia Simon du Val come sospetto di eresia non abbiamo alcuna informazione sull'esito dell'indagine; che non vi è notizia di una sua condanna né conferma dell'ipotesi che sia andato in Italia per fare appello al papa e sia stato imprigionato; che nessun documento affidabile autorizza a mettere in relazione la morte di Sigieri con le idee da lui professate; che *Il Fiore* – chiunque ne sia l'autore – presenta questa morte come causata da Falsembiante, simbolo dell'ipocrisia dei frati, senza associarla in alcun modo al suo insegnamento filosofico; che nel canto X del *Paradiso* Dante tiene a ricordare che Sigieri attese la morte ma non la descrive come violenta, diversamente da quanto aveva fatto parlando di Boezio, e non la mette in rapporto con gli «invidiosi veri» della terzina successiva; che per comprendere quest'ultima espressione è meglio spostare l'attenzione su ciò di cui Dante effettivamente parla in quella terzina, cioè l'attività di Sigieri «nel vico deli Strami». Mi ero però allineato alla *vulgata* secondo la quale il maestro brabantino sarebbe morto presso la curia di Orvieto, entro il 1284, per mano di un segretario uscito di senno, consolidata da lungo tempo e avvalorata

anche dai due grandi studiosi domenicani – René-Antoine Gauthier e Luis-Jacques Bataillon – che avevano riesaminato la questione²⁰.

In due contributi davvero innovativi pubblicati nel 2019 e 2020, Pasquale Porro ha mostrato come questo castello storiografico poggiasse su fondamenta ben poco solide. Egli ha infatti osservato che i versi del *Fiore* sono stati fatti interagire con troppa disinvoltura con un documento abbastanza tardo (l'anonima *Continuatio Brabantina* della *Cronica* di Martino Polono) in cui la morte di Sigieri è invece attribuita all'azione di un segretario «quasi impazzito [*quasi dementi*]» che l'avrebbe accompagnato presso la curia pontificia; e queste due diverse narrazioni sono poi state messe in relazione con la celebre lettera inviata il 10 novembre 1284 all'università di Oxford da Giovanni Peckham nella quale si parla di due *saeculares* che terminarono «miserevolmente» la loro esistenza terrena in Italia, non essendone originari. Porro sottolinea che Peckham non fa il nome di Sigieri; che non è chiaro se stia parlando di *magistri artium* o piuttosto di teologi secolari; che teologi non appartenenti a ordini religiosi e deceduti in quegli anni in Italia non mancano, uno dei quali – Tommaso di Hereford – era ben poco amato da Peckham; infine che i due sfortunati personaggi cui quest'ultimo si riferisce sono indicati come i «principali difensori, o forse inventori [*vel forsitan inventores*]» della dottrina secondo la quale «nell'uomo vi è una sola forma» che, a suo giudizio, sarebbe difficile per non dire impossibile attribuire a Sigieri²¹.

Ho qualche dubbio su quest'ultimo punto, che essendo abbastanza “tecnico” discuterò separatamente, in un'appendice che ho aggiunto al capitolo II. Anticipo qui che, alla luce dell'analisi da me compiuta, non mi spingerei ad affermare che è del tutto implausibile che Sigieri possa essere stato visto come un difensore, o addirittura come uno degli «inventori» della tesi dell'unicità della

20 Cfr. *infra*, pp. 74-75.

21 Cfr. P. PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante*, in F. AMERINI, S. FELLINA, A. STRAZZONI (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, E-Theca On Line Open Access Edizioni (“Quaderni di Noctua” 5), 2019, pp. 1089-1137; ID., *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, in F. SUITNER (a cura di), *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 103-128: 111-121; ID., *Dante e l'aristotelismo medievale*, in *La biblioteca di Dante*, pp. 393-421: 418-420.

forma: in altri termini, non escluderei *in assoluto* la possibilità di identificarlo con uno dei «secolari» la cui infelice morte è ricordata con compiacimento da Peckham nella sopracitata lettera del 10 novembre 1284²². Porro ha però pienamente ragione quando osserva che quest'identificazione è tutta da dimostrare, e le sue obiezioni alla *vulgata* sulla biografia di Sigieri sono molto serie: così serie da costringerci – anche al netto dell'interpretazione della posizione di Sigieri in materia di unicità o pluralità delle forme – a rimettere in questione tutto ciò che per lungo tempo si è ripetuto, anche da parte mia, sulla sua morte. Ciò significa che per provare a capire il riferimento che a questa morte si fa nel *Paradiso* dantesco bisogna sgombrare il campo non solo da fantasiose ricostruzioni complottiste, ma anche dalla presunta e, sappiamo ora, infondata certezza che essa sia avvenuta in modo violento, a Orvieto, entro il 1284.

Nei suoi contributi Porro non si è limitato alla *pars destruens*, ma ha avanzato una sua originale ipotesi sul significato dell'espressione «'n pensieri gravi a morir li parve venir tardo». Essa non farebbe riferimento a un tormento interiore, ai dubbi e alla fatica del pensare, ma alla sensazione di essere giunto in ritardo a quel distacco dalla vita corporea che non deve essere temuto da chi, grazie alla filosofia, abbia già raggiunto una condizione di perfezione e di autentica felicità. Particolarmente interessante è il fatto che, sviluppando uno spunto di Paolo Falzone²³, Porro attribuisca simili sentimenti al Sigieri dantesco richiamandosi al passo del prologo all'ottavo libro del commento grande alla *Fisica*, nel quale Averroè riprende da Alessandro di Afrodisia l'idea che, conseguite tutte le virtù, il filosofo comprende la pochezza della sua transeunte esistenza terrena rispetto a quella eterna dei corpi celesti: sapendo che tutto ciò che è materiale è necessariamente destinato a perire egli è perciò pronto ad accettare che, una volta acquisita «l'umana perfezione», per lui «è meglio la morte che la vita»²⁴.

22 Su questa lettera cfr. *infra*, pp. 101-102.

23 Cfr. P. FALZONE, *Canto X. Dante nel Sole*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, vol. III, *Paradiso*, t. I, *Canti I-XVII*, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 279-314: 311-312.

24 Cfr. PORRO, *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, pp. 123-126.

La proposta interpretativa è molto suggestiva e mi porta a riconoscere che gli interrogativi che mi ero posto sul senso che molti interpreti hanno dato dell'aggettivo «gravi» con cui Dante qualifica i «pensieri» di Sigieri erano decisamente troppo timidi²⁵. Quell'aggettivo resta, a mio avviso, di non facile interpretazione, ma non si può trascurare un punto sul quale Porro ha certamente ragione: un *magister artium* di fine Duecento, lettore di Aristotele e di Averroè come Sigieri, concepiva la filosofia anzitutto come strumento per raggiungere la felicità; sebbene i suoi scritti più tardi riflettano un qualche sgomento di fronte alla constatazione che ciò che credeva per fede entrava talvolta in tensione con ciò che riteneva dimostrabile con la ragione, supporre che si arrovellasse in «pensieri» dolorosi, che fosse così angosciato da desiderare di morire secondo «l'interpretazione "faustiana" (o addirittura fichtiana?) della Corti», significa proiettare su di lui un'immagine anacronistica del filosofo²⁶. Si potrebbe del resto aggiungere che non pochi autori del Due e Trecento – da Tommaso d'Aquino sino a Raimondo Lullo – insistono semmai, con diversi accenti, sull'angoscia esistenziale dei filosofi *antichi e pagani*, rinchiusi in un orizzonte terreno benché consapevoli dell'esistenza di un mondo trascendente; e che nel *Purgatorio* (XVI, vv. 122-123) Dante aveva descritto con termini analoghi a quelli poi impiegati per Sigieri («e *par lor tardo* che Dio a miglior vita li ripogna») l'attesa della morte di tre vecchi che filosofi certo non erano ma che erano presentati come modelli di virtù, apparentemente privi di laceranti tormenti interiori.

D'altro lato, se è vero che «l'accostamento che molti sostengono tra l'esilio e il "martirio" di Boezio [...] e l'esilio e "martirio" di Sigieri» riflette quelle convinzioni sulla presunta morte cruenta di quest'ultimo che, grazie a Porro, sono risultate poco giustificate²⁷, per parte mia seguito a pensare che non possa essere casuale che i due filosofi in senso stretto presenti nella cerchia dei sapienti del canto X del *Paradiso* siano non solo gli unici personaggi – insieme

25 Cfr. *infra*, pp. 67-68, n. 16.

26 PORRO, *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, p. 123; ID., *Dante e l'aristotelismo medievale*, p. 419.

27 PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, p. 1103.

al re-filosofo Salomone – a meritare ben due terzine di commosso elogio, ma anche gli unici dei quali viene evocata la morte. Anche dopo essersi liberati di tanti “romanzi” su quella di Sigieri, resta difficile negare che fra lui e Boezio venga a crearsi un parallelismo, anzi in certo senso un chiasmo. Di Boezio Dante sottolinea che fu ucciso, quindi raggiunse la «pace» celeste lasciando il mondo terreno prematuramente, ma dopo aver svelato quanto esso sia «fallace»²⁸. Di Sigieri Dante ricorda invece che, durante il suo insegnamento universitario, propose dei «veri» e, immerso in «pensieri gravi» che non sappiamo se siano o non siano da collegarsi all'enigmatico aggettivo «invidiosi» con cui questi «veri» vengono qualificati, aspettò una morte che gli parve arrivare troppo tardi.

Ovviamente nell'attribuire a Sigieri questa *soggettiva* impressione – di per sé compatibile con diversi scenari relativi al suo effettivo decesso – Dante avrebbe potuto ispirarsi a una pluralità di fonti, alcune delle quali potrebbero dare ai suoi versi significati inattesi. Si pensi anzitutto al capitolo 13 del primo libro del diffusissimo commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, ove tanti pensatori medievali trovarono un'esplicita condanna del suicidio, ma anche la tesi platonica che si deve distinguere la morte fisica da quella figurata, consistente in quella positiva condizione che, grazie alla filosofia, permette di distaccarsi dai bisogni e dai piaceri corporei: «e questa morte deve essere desiderata dai sapienti», scriveva Macrobio usando la formula *sapientibus appetendam*, che alcuni autori medievali avrebbero trasformato in *philosophantibus appetendam*²⁹.

28 Giova comunque ricordare che Dante anche più oltre associa la morte violenta alla liberazione dell'anima dal «mondo fallace» cui molti sono troppo attaccati e al raggiungimento della «pace». Così Cacciaguیدا in *Par.* XV, v. 145-148 racconta: «Quivi fu'io da quella gente turpa / disviluppato dal mondo fallace / lo cui amor molt'anime deturpa; / e venni dal martirio a questa pace».

29 Cfr. MACROBIUS, *Commentaire au songe de Scipion*. Livre I, M. Armissen-Marchetti (ed.), Les Belles Lettres, Paris 2001, I, 13, 5, p. 72. Il passo è ripreso fra gli altri da PETRUS ABAELARDUS, *Theologia Christiana*, E.M. Buytaert (ed.), Brepols Tournhout 1969 (CCCM 12), II, 85, p. 169, che usa *philosophantibus*; VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum Historiale*, in *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris Vincentii Burgundi [...]* Tomus Quartus, ex officina B. Belleri, Duaci 1624, III, 78, p. 111; *Summa Fratris Alexandri*. Tomus IV, ex typographia collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1948, III, 2, 3, 2, 1, n. 353, che quando a p.

Oppure si pensi al *De pomo* – fatto tradurre o forse personalmente tradotto in latino da un personaggio ricordato nella *Commedia*, re Manfredi – ove un Aristotele “platonizzato” e pronto a morire viene suo malgrado trattenuto in vita dal profumo di un frutto, e ha così l’opportunità di spiegare ai suoi discepoli che la morte non va temuta perché chi vive secondo i principi della filosofia sa di dover tornare a quel mondo celeste da cui proviene³⁰.

L’ipotesi di un’influenza del prologo di Averroè ha però il vantaggio di essere economica, poiché è quantomeno plausibile che Dante lo conoscesse. In effetti Porro ricorda che, nel contributo qui riprodotto come capitolo IV, ho richiamato l’attenzione sul fatto tanto appariscente quanto in precedenza trascurato che nell’*incipit* del *Convivio*, dichiarando che «la scienza» è «ultima perfezione della nostra anima» e «ultima felicitade» dell’uomo, Dante traduce l’ideale aristotelico del *bios theoretikos* in un linguaggio che riecheggia quello impiegato da Averroè, soprattutto nel prologo all’ottavo libro della *Fisica*, e che venne poi ripreso da tanti maestri delle Arti parigini e non³¹. Le mie conclusioni sono state corroborate e integrate da un importante articolo di Fiorella Retucci che, oltre a offrire preziose precisazioni filologiche sul rapporto fra questo prologo e quello – simile ma non identico – al primo libro, nonché sulle varianti presenti nella tradizione manoscritta, ha documenta-

524 cita Macrobio usa *sapientibus* ma prima (p. 522) aveva presentato l’argomento che «etiam philosophi dixerunt mortem *philosophantibus* appetendam»; GUALTERUS BURLAEUS, *De vita et moribus philosophorum*, K. Kunst (ed.), Minerva Frankfurt a.M. 1964, c. 51, p. 220.

30 Sul *De pomo* e la sua ricezione latina si veda A. BECCARISI, *La morte e il filosofo: il Liber de pomo seu de morte Aristotelis*, in C. CRISCIANI, R. LAMBERTINI, R. MARTORELLI VICO (a cura di), “*Parva naturalia*”. *Saperi medievali, natura e vita*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Roma - Macerata 2004, pp. 171-187; EAD., Il “*Liber de pomo seu de morte Aristotelis*”. *Quand l’exemple devient récit*, in Th. RICKLIN (éd. par), “*Exempla docent*”. *Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*, Vrin, Paris 2006, pp. 277-292; P.B. ROSSI, “*Odor suus me confortat et aliquantulum prolongat vitam meam*”: il fragrante frutto e la morte di Aristotele, in C. CRISCIANI, L. REPICI, P.B. ROSSI (a cura di), “*Vita longa*”. *Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 87-119.

31 Cfr. *infra*, pp. 169-182.

to la diffusione che questi due testi paralleli ebbero nell'Italia centro-settentrionale fra Duecento e inizio Trecento³². Questi nuovi dati non costringono ad abbandonare la prudenza che mi aveva spinto a osservare che, malgrado le evidenti assonanze dottrinali e lessicali, non abbiamo certezza di una dipendenza *diretta* dell'*incipit* del *Convivio* da un passo-chiave del prologo, o per meglio dire dei prologhi di Averroè alla *Fisica*, perché sappiamo che quel passo venne largamente citato nella letteratura filosofica e fu sintetizzato persino nelle fortunatissime *Auctoritates Aristotelis*³³. Il lavoro di Retucci invita però a riconoscere che l'ipotesi di una dipendenza diretta non avrebbe nulla di inverosimile, considerato che «della dottrina averroista sulla “ultima felicitade”, forse, ci sono tracce più evidenti proprio in Italia, a cominciare da Firenze per finire nel Veneto, ove si trova documentata addirittura una discussione fra traduttori e studenti»³⁴.

4. Siamo così ricondotti ai temi della “felicità mentale” e della possibilità umana di conoscere già in questa vita le sostanze separate e Dio. Anche qui la letteratura si è parecchio arricchita, aggiungendo precisazioni e sfumature a un quadro interpretativo che, cionondimeno, resta nella sostanza quello delineato nel 2010 nel fondamentale libro *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel “Convivio” di Dante* di Paolo Falzone³⁵. Permane qualche differenza d'accento e qualche disparità di vedute su questioni di dettaglio – ad esempio sull'identificazione dei *philosophi* che, secondo Enrico di Gand, erroneamente sostenevano che l'uomo potesse raggiungere la felicità

32 F. RETUCCI, *Due prologhi di Averroè alla “Fisica” e la “ultima felicitade” umana*, «Giornale critico della filosofia italiana» 100 (2021), pp. 457-472.

33 Sulla larga e in certa misura sorprendente presenza di passi averroistici nelle *Auctoritates Aristotelis* rimando alle mie *Conclusions*, in J. HAMESSE, J. MEIRINHOS (éd. par), *Les “Auctoritates Aristotelis”, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, Brepols (FIDEM), Barcelona-Madrid 2015, pp. 317-331: 324-325.

34 RETUCCI, *Due prologhi di Averroè alla “Fisica”*, p. 472.

35 P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel “Convivio” di Dante*, il Mulino, Napoli 2010.

intellettuale anche *in modica cognitione divinatorum*³⁶ – ma crescente consenso ha trovato l'idea che Dante abbia cercato una “terza via” fra la posizione di Tommaso, dalla quale si distacca nettamente come aveva ben visto Nardi, e la posizione di Averroè, intesa come pretesa di una piena conoscenza, per via filosofica, dell'essenza delle sostanze separate, anch'essa chiaramente rifiutata da Dante³⁷: una “terza via” che non ha però quell'originalità che un tempo si credeva, perché era già stata indicata con chiarezza da numerosi maestri delle Arti³⁸.

Novità maggiori sono invece emerse sullo sfondo storico nel quale bisogna collocare i passi danteschi relativi non tanto alla conoscibilità, ma alla natura delle sostanze separate. Nel contributo qui presentato come capitolo V ho ricordato che Nardi aveva segnalato che nel *Convivio*, nella *Monarchia* e nel *Paradiso* si incontrano le tesi – censurate a Parigi nel 1277 – dell'identità in queste sostanze fra essere e operare e della conseguente continuità del loro atto di inteliezione. Ho inoltre segnalato che la posizione di Averroè sulla

36 C. KÖNIG-PRALONG, *Le désir naturel de connaître. Autour des “Questions métaphysiques” attribuées à Gilles de Rome*, in V. CORDONNIER, T. SUAREZ-NANI (éd. par), *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2014, pp. 1-25, ha lasciato aperto il problema dell'identificazione dei *philosophi* menzionati da Enrico ma si è chiesta se il suo bersaglio non fosse Egidio Romano, di cui ha analizzato in particolare la trattazione del tema nel commento alla *Metafisica*. König-Pralong d'altra parte riconosce che questo commento – verosimilmente risalente al periodo in cui Egidio studiava teologia ma insegnava filosofia allo studio agostiniano di Parigi – è in linea con testi coevi risalenti alla facoltà delle Arti. Sulla “autolimitazione del desiderio di conoscere” in Dante si vedano anche i successivi contributi di P. PORRO, *Dante anti-averroïste?*, in DE LIBERA, BRENET, ROSIER-CATACH (éd. par), *Dante et l'averroïsme*, pp. 117-139, che mostra fra l'altro come la lettura che Dante offre della posizione di Averroè in materia di desiderio di conoscere sia influenzata da quella di Tommaso d'Aquino; L. STURLESE, *Dante, la filosofia e gli antichi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 100 (2021), pp. 435-456: 439-445; ID., *Dante, Alberto il Grande e la filosofia degli antichi*, in *La biblioteca di Dante*, pp. 381-391: 386-388.

37 Condivido pienamente la conclusione di PORRO, *Dante anti-averroïste?*, p. 139, che «en ce qui concerne la limitation du désir, la position de Dante reste éloignée de celle d'Averroès, même si Dante lui-même fait appel à Averroès pour la soutenir!».

38 Cfr. *infra*, pp. 156-167, con ampia bibliografia.

struttura ontologica di queste sostanze è stata variamente interpretata e che solo in pochi testi antiaverroisti (come il *De erroribus philosophorum* e gli scritti polemici di Raimondo Lullo) l'idea che tutte le intelligenze celesti sono attualità pura viene attribuita ad Averroè: con la rilevante eccezione di Boezio di Dacia, la maggior parte dei pensatori del XIII e XIV secolo, *magistri artium* inclusi, preferisce invece riservare alla sola Prima Causa questa caratteristica, attribuendo a tutto ciò che da essa deriva un qualche grado di composizione ontologica e di potenzialità. Dragos Calma ha ora rilevato che la concezione delle sostanze separate come atti puri gioca però un ruolo decisivo in Antonio da Parma, i cui *Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem* si dilungano a spiegare come la posizione di Averroè – considerata problematica o addirittura «ambigua» da alcuni interpreti latini³⁹ – possa essere “salvata” e non comporti alcuna contraddizione: per Antonio infatti «tutte le intelligenze sono sia atti puri sia dotate di potenza, ma in gradi diversi in funzione del loro statuto e ruolo nella gerarchia» e le loro particolari caratteristiche ontologiche sono compatibili con la ricettività e potenzialità connesse alla capacità che ciascuna di esse ha di conoscere le altre e di essere conosciute dalle altre⁴⁰. Quando parla degli angeli come «puro atto» Dante quindi si conforma a una terminologia poco diffusa ma che era stata adottata e giustificata non solo da Boezio di Dacia in un commento aristotelico – quello ai *Topici* – che già a fine Duecento era presente a Bologna⁴¹. Quella terminologia era stata ripresa anche da un medico-filosofo italiano come Antonio da Parma: un personaggio citato insieme a Dante negli atti dell'inchiesta avignonese su Matteo Visconti per i sortilegi contro papa Giovanni XXII⁴², da

39 Cfr. *infra*, p. 190.

40 Cfr. D. CALMA, *Antoine de Parme, Dante, les intelligences actives: contexte et coïncidence?*, «Studi di erudizione e filologia italiana» 10 (2021-2022), pp. 245-275.

41 Cfr. *infra*, pp. 66, 196.

42 Si veda ora l'edizione critica offerta ne *Il dossier di Avignone. 9 febbraio 1320 – 11 settembre 1320*, P. Allegretti (ed.), Le Lettere, Firenze 2020. La letteratura su Antonio è molto cresciuta negli ultimissimi anni. Oltre al sopracitato lavoro di Dragos Calma (cfr. *supra*, n. 40) e alla sua voce *Pelacani, Antonio*, in DBI, vol. 82 (2015), pp. 92-95, si vedano A. CÔTRÉ, *Anthony of Parma's "Questio utrum primum*

Nardi in poi sempre evocato per le sue opinioni sul problema cosmologico affrontato nella *Questio de aqua et terra*.

Non mi addentro qui nel dibattito sull'attribuzione e la natura di questo testo, che in questi ultimi anni si è fatto vivace e, al netto di qualche gratuita asprezza, sta facendo emergere idee davvero innovative⁴³. Credo si possa comunque concordare con Calma quan-

principium sive Deus ipse sit potentie infinite», «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale» 84 (2017), pp. 181-219; G. FIORAVANTI, *La "Questio utrum virtus sive potentia anime sit idem cum anima" di Antonio da Parma*, in C. PANTI, N. POLLONI (a cura di), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 299-314; ID., *Antonio da Parma e la "mixtio elementorum"*, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, Aracne, Roma 2018, pp. 369-395: 370-376; ID., *Le "Questiones super De generatione et corruptione" di Antonio da Parma*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 32 (2021), pp. 161-238; D. CALMA, *L'homme sans pensée. L'averroïsme d'Antoine de Parme et la "Questio" de Budapest*, in L. BIANCHI, L. CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia fra Medioevo e prima età moderna*, Brepols, Turnhout 2024, in corso di stampa.

43 Nell'intervento qui presentato in traduzione italiana nel capitolo VII – steso originariamente nel 2020 – avevo sollevato alcuni interrogativi sulla plausibilità del racconto relativo alla doppia disputa, iniziata a Mantova e “determinata” a Verona; sulla possibilità che Dante compisse un “atto scolastico” come la *determinatio*; sul contesto socio-istituzionale di quanto si sarebbe svolto a Verona: cfr. *infra*, pp. 237-238. Constatato con piacere che questi interrogativi, a lungo trascurati, sono ora ampiamente dibattuti. Nella vastissima letteratura recente sulla *Questio* spiccano gli *Atti del convegno internazionale "La Questio de aqua et terra" di Dante Alighieri: testo e contesto. Verona 20-21 gennaio 2021*, pubblicati negli «Studi di erudizione e filologia italiana» 10 (2021-2022), ove segnalo i contributi di A.A. Robiglio e P.B. Rossi, Th.J. Cachey, M.C. Rossi, K. White, A. Ghisalberti. Fondamentali sono poi gli interventi – con puntuali risposte ai rilievi critici di M. Rinaldi e P. Pellegrini – di G. FIORAVANTI, *Alberto di Sassonia, Biagio Pelacani e la "Questio de aqua et terra"*, «Studi danteschi» 82 (2017), pp. 81-97; ID., *Simplicio: Chi era costui?* «Studi danteschi» 86 (2019), pp. 189-196; ID., *La «Questio de aqua et terra»: "questio an potius collatio"*, in BIANCHI, PELIZZARI, TABARRONI (a cura di), *La "compiuta gioia"*, pp. 213-217. Prospettive del tutto originali emergono nei recentissimi saggi di Z.G. BARAŃSKI, *"Questio quedam exorta est": Dante's "Questio de aqua et terra" between "Questio Disputata" and "Tractatus", between Rhetoric and Reportatio, between Fact and Fiction, between Verona and Ravenna*, «Giornale storico della letteratura italiana» 200 (2023), pp. 31-73 e 161-185; ID., *Dante poeta profeta "phylosophans": il "buon Cristiano" tra Verona e Ravenna, 1315-1321*, in BIANCHI, PELIZZARI, TABARRONI (a cura di), *La "compiuta gioia"*, pp. 9-33.

do osserva che la *Questio* verosimilmente non rappresenta «l'unico termine medio fra Dante e Antonio da Parma»⁴⁴. Attivo a Bologna negli anni in cui si ipotizza un soggiorno di Dante⁴⁵ e ben inserito negli ambienti intellettuali ghibellini della Lombardia e del Veneto da lui frequentati, Antonio quantomeno conferma che a inizio Trecento alcune opere di colui che egli chiamava *Sugerus Magnus* erano lette e discusse non solo Oltralpe. Per riconoscerne l'importanza non era dunque indispensabile aver compiuto quel viaggio a Parigi che alcuni, anzitutto Boccaccio, attribuiscono a Dante⁴⁶: un viaggio che magari egli compì davvero ma che non è reso più plausibile da fantasiosi romanzi costruiti intorno a fonti nelle quali il suo nome non compare nemmeno⁴⁷.

44 CALMA, *Antoine de Parme*, p. 270.

45 Sul rapporto fra Dante e Bologna si veda A. TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio: lo Studio bolognese di arti e medicina*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, Salerno editrice, Roma 2016, vol. I, pp. 327-34. Per la presenza di testi sigieriani a Bologna cfr. *infra*, pp. 66-67.

46 Una fine analisi delle differenti versioni che Boccaccio fornisce del percorso di formazione di Dante e del suo viaggio a Parigi (ma anche a Oxford!) è offerta da A. PEGORETTI, *Il curriculum del poeta-teologo: Boccaccio e il viaggio di Dante a Parigi*, «Studi sul Boccaccio» 47 (2019), pp. 129-158.

47 Cfr. W. DUBA, *Dante, Paris, and the Benefactor of Saint-Jacques*, «Vivarium» 58 (2020), pp. 65-88, che immagina che proprio Dante sia l'innominato personaggio che avrebbe seguito, presso il convento domenicano di Saint-Jacques, le lezioni di Giovanni Regina di Napoli. Al di là del carattere puramente ipotetico di quest'identificazione, e conseguentemente di tutta la successiva lettura del sermone come contenente allusioni al sommo poeta, piacerebbe capire perché un baccelliere sentenziario avrebbe dovuto ritenere uno straordinario onore, nonché un conforto alla sua *insipientia*, avere fra i frequentatori del suo convento e dei suoi corsi un laico, dotato di moglie e figli ma privo di titoli accademici, che mentre stava entrando in quella che per gli standard dell'epoca era la vecchiaia viveva da esule, peregrinando fra corti spesso di provincia; e che solo pochi anni prima aveva confessato – cfr. *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, III, 5-6, p. 118 – come «la dolorosa povertade» l'avesse ridotto in condizioni tali da svilire non solo la sua persona ma le sue opere, a quella data quantitativamente limitate e spesso non finite né «pubblicate».

5. Ho inevitabilmente dedicato molto spazio a Sigieri di Brabante e alla circolazione di motivi “averroisti” nell’Italia dei tempi di Dante, ove idee e testi degli “aristotelici radicali” parigini si diffusero ben presto. Desidero però richiamare l’attenzione su un ulteriore tema sul quale sono stati portati contributi di particolare rilievo, cioè il ruolo che nel *Paradiso* viene svolto da Tommaso d’Aquino: un ruolo che, come avevo rammentato in quello che qui è il capitolo II, per troppo tempo è stato dato per scontato, da un lato dimenticando la reputazione controversa che egli aveva ancora agli inizi del Trecento, in genere pudicamente sottaciuta dagli interpreti neotomisti; dall’altro non comprendendo che, proprio per questo, «Dante fu uno dei creatori non solo del “mito” di Sigieri ma anche del “mito” di Tommaso»⁴⁸. Insistendo nuovamente sull’impossibilità di inquadrare Dante in una delle presunte “correnti” dell’aristotelismo medievale, Porro è ritornato sulla questione del suo “tomismo” mettendo da parte le invecchiate polemiche dei tempi di Mandonnet, Nardi, Gilson e Van Steenberghe e ripensandola all’interno di una riflessione più ampia sulle differenze dottrinali fra francescani e domenicani. Convinto che la sua formazione filosofica abbia «una matrice chiaramente domenicana», Porro mostra efficacemente come Dante adottò di frequente posizioni opposte a quelle caratteristiche della teologia francescana di fine XIII secolo; propone inoltre un’interessante mappatura dei casi in cui egli si trova in accordo con le idee di Tommaso, di quelli in cui se ne distacca e di quelli «in cui si realizza una concordanza per così dire “mobile”, o perché Dante ha mutato parere nel corso della sua produzione, e solo una delle fasi coincide con la posizione di Tommaso, o perché Tommaso stesso sembra aver cambiato parere nel corso della sua produzione, e la posizione di Dante coincide con solo una di queste fasi». I risultati di quest’indagine sono assai istruttivi e il ventaglio delle convergenze – che non sono sempre e necessariamente dipendenze – è senza dubbio notevole⁴⁹.

Per parte sua Riccardo Saccenti ha pubblicato lo scorso anno un bel libro che, oltre a ricostruire la ricezione delle opere e del-

48 Cfr. *infra*, p. 79.

49 PORRO, *Dante e l’aristotelismo medievale*, pp. 393-416: le citazioni sono dalle pp. 401-402, 406.

la figura dell'Aquinate in Italia nei decenni successivi alla morte, propone una fine analisi dei motivi per cui Dante volle "beatificarlo" già prima della canonizzazione del 1323. Saccenti mostra come l'anima di Tommaso che dialoga con Dante nel cielo del Sole riecheggi il Tommaso reale, ricalcandone alcune affermazioni, ma al contempo ne offra un'immagine originale, carica di precise valenze politiche. Secondo Saccenti il Tommaso di Dante delinea infatti un ideale di sapienza fondato sulla capacità della ragione di introdurre appropriate distinzioni, che conduce a considerare persino Salomone, archetipo del re-sapiente, come portatore di una *sapientia secundum quid* e non *simpliciter*. Ciò contrasta col ritratto che di lui davano gli intellettuali operanti presso la corte di Roberto d'Angiò, interessati a fare del loro sovrano un nuovo Salomone, dotato di una *sapientia* regale di origine divina, che poteva riconoscere come superiore alla sua solo la *sapientia* del pontefice, anch'essa di origine divina; e che perciò non poteva in alcun modo sottomettersi al potere di imperatori che, come Enrico VII, concepissero il loro ruolo in termini più circoscritti, di arbitrato fra poteri e fazioni in lotta, secondo il modello illustrato nella *Monarchia* dantesca⁵⁰. Si accetti o meno l'ipotesi – che personalmente trovo convincente – che il Tommaso del *Paradiso* «replica al paradigma angioino della regalità» e «dà voce ad una comprensione della figura del re d'Israele» che funge «da antitesi filosofica e teologica alla costruzione ideologica angioina»⁵¹, risulta comunque chiaro che l'enfasi sulla specificità della sapienza politica incarnata da Salomone rappresenta un'applicazione particolare della regola che governa l'intero cielo del Sole. Come scrive Saccenti, «ad accomunare le diverse anime che Dante enumera nel 10 e nel 12 canto del *Paradiso* è dunque la *sapientia*, che ciascuno di essi ha posseduto *secundum quid*, ossia in ragione del criterio della *sufficiencia* rispetto al proprio ruolo e alla propria funzione»⁵².

50 R. SACCENTI, *Il sapiente e il sovrano. Tommaso d'Aquino nel "Paradiso" di Dante*, Carocci, Roma 2023. Cfr. anche Id., *L'Aquinate beato. Tentativo di contestualizzazione storico-filosofica del Tommaso del Cielo del Sole*, «Medioevo» 46 (2021), pp. 229-258.

51 SACCENTI, *Il sapiente e il sovrano*, pp. 91, 94.

52 *Ibidem*, p. 81.

Una simile conclusione mi pare in perfetta sintonia con la lettura da me proposta nel saggio qui riprodotto come capitolo II, ove si sottolinea come per Dante le figure presenti nel canto X, ciascuna delle quali nell'esistenza terrena aveva praticato una particolare disciplina, avessero complessivamente contribuito a produrre «un'armoniosa pluralità di "verità consonanti"». Facendo tessere a Tommaso l'elogio di queste figure, Sigieri incluso, Dante sembra voler sottolineare che persino le discordie dottrinali emerse *in via* risultano superate *in patria* e che le verità raggiunte dalla filosofia hanno – in linea con quanto avevano insegnato il Sigieri reale e altri *artista*e parigini – una validità relativa ma effettiva, tanto da conservarla anche agli occhi di chi, godendo della visione di Dio, ha pieno accesso alla *veritas simpliciter*⁵³. Porro ha utilmente classificato le quattro tendenze fondamentali individuabili nella letteratura sul tema: «(1) Sigieri è in Paradiso nonostante o addirittura a dispetto di chi ne tesse l'elogio»; «(2) Sigieri è in Paradiso perché rappresenta la ragione che, dopo aver travalicato pericolosamente i confini dell'ortodossia, riconosce i suoi limiti, sottomettendosi alla fede»; «(3) Sigieri è in Paradiso perché le sue verità [...] restano tali nell'ambito puramente filosofico, conservando una loro legittimità»; «(4) Sigieri è in Paradiso perché tutte le tensioni terrene si trovano appianate nella prospettiva dell'eternità». Mentre le prime due proposte interpretative mi sembrano del tutto indifendibili, ritengo che le ultime due siano compatibili, anzi in certo senso complementari e, con le dovute precisazioni, sono disposto ad accoglierle entrambe⁵⁴.

Porro mostra invece un discreto scetticismo nei confronti dell'ipotesi che Dante abbia potuto vedere in Sigieri un rappresentante dell'autonomia del discorso filosofico, che gli pare «del tutto vaga» e condizionata da «teoremi storiografici novecenteschi», anche perché – osserva – «se Dante si è formato, almeno in parte, a Bologna, mi permetto di far notare che non avrebbe avuto modo di trovarsi di fronte a un effettivo conflitto tra *artista*e e teologi, com'era

53 Cfr. *infra*, pp. 87-94.

54 Cfr. PORRO, *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, pp. 108-109, che mi attribuisce solo la quarta posizione. Ma cfr. *infra*, pp. 92-94.

accaduto a Parigi qualche decennio prima, per la semplice e banale ragione che a Bologna – Dante vivente, e fino al 1364 – non c’era una Facoltà di Teologia; rispetto a chi gli *artistae* bolognesi avrebbero dovuto rivendicare l’autonomia epistemologica della loro disciplina?»⁵⁵. Viene però da chiedersi se non sia questa obiezione a riflettere, rovesciandolo, un modello interpretativo che era di moda proprio alla fine del secolo scorso e che ha senza dubbio una sua validità, ma solo entro determinati limiti e in specifici contesti. Per quanto sia utile – io stesso l’ho fatto ripetutamente nel trattare autori operanti a Parigi – mostrare come lo sviluppo dalla metà del Duecento di una riflessione sullo statuto epistemologico delle diverse forme di sapere sia strettamente connesso all’emergere, in alcune università europee, di distinzioni e conflitti fra facoltà, questi due fenomeni non hanno una relazione necessaria e biunivoca. Nel tardo medioevo Parigi e le università di “modello parigino” non avevano certo il monopolio del dibattito sull’autonomia della filosofia che, calato entro dinamiche sociali e istituzionali profondamente diverse, era vivo anche in Italia. Il confronto qui era essenzialmente fra *artistae*, medici e giuristi, non essendovi in effetti teologi inquadrati nelle *universitates* che potessero affermare il loro primato e pretendere di esercitare il controllo sull’insegnamento filosofico, che era semmai disciplinato, in casi abbastanza rari, da vescovi e inquisitori. Nondimeno sappiamo che negli *studia* degli ordini religiosi sparsi sul territorio italiano – quelli fiorentini, frequentati da Dante dopo la sua “conversione” alla filosofia, ma anche quelli bolognesi – transitarono in quei decenni non pochi teologi che, avendo studiato e insegnato a Parigi, ben conoscevano le controversie dottrinali che lì erano sorte con gli *artistae*, e spesso portavano con sé testi che ne recavano traccia. Sappiamo che fu ad Assisi che i Francescani, riunitisi nel capitolo generale del 1279, introdussero il divieto di difendere «le opinioni riprovate dal signor vescovo e dai maestri parigini», cioè gli articoli che il 7 marzo 1277 Étienne Tempier aveva censurato, deplorando che fossero stati diffusi da quegli *studentes in artibus* che avevano oltre-

55 PORRO, *Dante e l’aristotelismo medievale*, p. 420.

passato i confini della loro facoltà⁵⁶. Sappiamo infine che mentre i francescani, italiani e non, si attenevano a queste prescrizioni e ne traevano occasione o pretesto per combattere sia le tesi degli “aristotelici radicali” sia quelle di Tommaso e dei suoi primi seguaci, i filosofi-medici che insegnavano a Bologna o a Padova – alcuni dei quali intrattenevano con studiosi francescani e domenicani rapporti stretti, che comportavano scambi di informazioni e di libri – giustapponevano con disinvolta brutalità le conclusioni delle loro argomentazioni razionali alle verità della fede cristiana, presentate come pure credenze, e spesso sbeffeggiavano apertamente i tentativi compiuti da alcuni teologi per dimostrarle. Certo, questi filosofi-medici si tenevano prudentemente alla larga da quelle discussioni di ordine generale sul valore e i limiti del sapere filosofico nelle quali si erano distinti Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, e che ancora vedevano impegnato Giovanni di Jandun. Ciononostante essi dichiaravano di voler presentare senza reticenze l'*intentio philosophorum*; dichiaravano inoltre che le loro indagini erano condotte prescindendo dalle verità della fede cristiana ed evitando ogni riferimento a cause sovranaturali e interventi divini. Merita peraltro di essere sottolineato che un atteggiamento simile è riscontrabile non solo in Taddeo Alderotti – che pure non era quell’“averroista” che credeva Nardi – ma anche in Antonio da Parma i cui scritti, come ho appena ricordato, confermano la precoce presenza e fortuna che ebbero nell'Italia centro-settentrionale talune opere e dottrine di Sigieri⁵⁷: abbiano o non abbiano identificato proprio in lui la figu-

56 Su questa decisione, che integra quelle prese a Narbonne nel 1260, rimando a L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990, p. 27.

57 Su tutto questo è essenziale G. FIORAVANTI, *I filosofi e gli altri*, in G. FIORAVANTI, C. CASAGRANDE (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 91-122. Che Taddeo non possa essere semplicemente qualificato come “averroista” è ben argomentato da A. ROBERT, *Filosofia e medicina in Taddeo Alderotti: i rapporti tra l'anima e il corpo*, in BIANCHI, CAMPI (a cura di), *Filosofia e medicina in Italia*, in corso di stampa. Su Antonio da Parma si vedano i lavori citati *supra*, pp. 25-26, n. 42. Vale la pena di segnalare che nel discutere la questione della potenza della Prima Causa Antonio dà conto della «*opinio quam tenet veritas et fides catholica*» e, accettatala rapidamente, si ritaglia uno spazio come filosofo usando formule di sapore “sigeriano”: «*Licet tamen hec opinio in se sit vera et*

ra che ne aveva incarnato l'autonomia, non mi pare una forzatura pensare che la difesa della filosofia da ingerenze teologiche stesse a cuore anche agli *artistae* italiani contemporanei a Dante, e a suo modo a Dante stesso.

6. Lo scorso anno Dario Ferrari ha pubblicato *La ricreazione è finita*: un bel romanzo di formazione che, in certa misura, si inserisce anche nel genere correntemente definito *campus novel*. Il protagonista Marcello è infatti un neolaureato in Lettere, originario di Viareggio, che dopo un percorso di studi non particolarmente brillante si candida contro voglia a un concorso di dottorato all'Università di Pisa, vince in modo del tutto inatteso una borsa e si trova a lavorare col Professor Sacrosanti, barone locale di Letteratura italiana. Marcello è così costretto a imparare le complesse logiche che governano il mondo accademico. Mentre il navigato assegnista Pier Paolo lo introduce – in pagine davvero esilaranti – alla pratica della scrittura e della citazione a fini carrieristici⁵⁸, Sacrosanti gli propone, o meglio gli impone una tesi su Tito Sella: anche lui viareggino, membro di un gruppo armato negli anni del terrorismo rosso, condannato all'ergastolo per costituzione di banda armata, sequestro, rapina e omicidio, morto in carcere dopo aver finito di scrivere non solo le *Agiografie infami* ma, forse, una mai ritrovata autobiografia. Mentre gli rifila questo improbabile argomento, Sacrosanti demolisce in poche battute un più ampio e ambizioso progetto di dottorato di Marcello, dandogli il seguente consiglio:

verbis consona videatur, quia in philosophia curamus Aristotelis intentionem inquirere quamquam sit contraria veritati, ideo breviter dico quod mihi videtur de intentione Philosophi et Commentatoris fuisse quod primum principium non possit esse potentie infinite». D'altra parte Antonio chiude la sua *quaestio* affermando – con un'ironia che richiama quella, ben più feroce, di Jandun – che per apprendere ciò che può dirsi in maniera davvero sottile su determinati argomenti bisognerebbe rivolgersi «a sacris theologiae doctoribus». Si veda il testo edito da CÔTÉ, *Anthony of Parma's "Questio utrum primum principium sive Deus ipse sit potentie infinite"*, pp. 209 e 219. Su Antonio come testimone della circolazione di Sigieri su vedano anche *supra*, pp. 25-27 e *infra*, pp. 66, 130-131.

⁵⁸ D. FERRARI, *La ricreazione è finita*, Sellerio Editore, Palermo 2023, pp. 63-66.

restringa il campo della ricerca, lo definisca con precisione, diventi la massima autorità su quel fazzoletto di terra. È così che funziona l'accademia. Si conquista un feudo in cui è inattaccabile, e chiunque vorrà a attraversarlo dovrà pagarle una gabella: leggerla, e soprattutto citarla. Poi da lì potrà espandersi, col tempo.

Solo dopo essersi fatte «le ossa» ed aver costruito «una rispettabilità accademica mostrando di saper trattare senza sbavature un argomento specifico» – continua Sacrosanti – si acquisiscono «le credenziali per poter parlare di ciò che [si] vuole»:

Umberto Eco ha fatto una tesi sull'estetica di san Tommaso, prima di scrivere su qualsiasi cosa. E anch'io, nel mio piccolo, il primo libro che ho scritto era sul rapporto tra Dante e gli averroisti latini⁵⁹.

Che Sacrosanti avesse iniziato la sua carriera di italianista immaginando di poter diventare «la massima autorità» proprio «sul rapporto fra Dante e gli averroisti latini», intorno al quale da tempo si erano confrontati storici della filosofia medievale come Mandonnet e Nardi, Gilson e Van Steenberghe, conferma quanto il personaggio sia adatto a rappresentare quella sicumera che nel mondo accademico è purtroppo diffusa, e talvolta si manifesta sin dalla gioventù. Mi divertirebbe comunque sapere che cosa Sacrosanti potrebbe pensare di chi, avendo già avuto parecchio tempo per farsi «le ossa», seguita a interessarsi a una tematica simile senza alcuna pretesa di costruirsi «un feudo», per il semplice piacere di approfondirla. Ma in realtà non è il suo giudizio che mi interessa, e in fin dei conti potrei dichiararmi soddisfatto se solo non definisse il mio lavoro “dotto”, termine che nella sua cerchia viene così decodificato: «Dotto significa, sostanzialmente, “una palla mortale, per quanto erudita”»⁶⁰.

59 *Ibidem*, p. 55.

60 *Ibidem*, p. 189.

Avvertenza preliminare

Si danno qui le indicazioni bibliografiche del luogo in cui sono originariamente apparsi i saggi raccolti in questo volume, che per l'occasione sono stati rivisti e, ove necessario, tradotti in italiano. L'introduzione e l'appendice al capitolo 2 sono inedite.

Capitolo I: Noli comedere panem philosophorum inutiliter: Dante Alighieri e Giovanni di Jandun sul “pane” dei filosofi.

[“*Noli comedere panem philosophorum inutiliter*”: Dante Alighieri and John of Jandun on Philosophical “Bread”, «Tijdschrift voor filosofie» 75 (2013), pp. 335-355.]

Capitolo II: Un “eterodosso” in Paradiso? Note sul rapporto fra Dante e Sigieri di Brabante.

[A “*Heterodox*” in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant, in M.L. ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle U.K. 2014, pp. 78-105.]

Capitolo III: L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica.

[*L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, «Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio» 2 (2015), pp. 71-109.]

Capitolo IV: «Ultima perfezione» e «ultima felicitade»: ancora su Dante e l'averroismo.

[“*Ultima perfezione*” e “*ultima felicitade*”. Ancora su Dante e l'averroismo, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, Aracne, Roma 2018, pp. 315-328.]

Capitolo V: «Puro atto»: Dante, l'averroismo e le sostanze separate.

[“Acte pur” : Dante, *l’averroïsme et les substances séparées*, in A. DE LIBERA, J.-B. BRENET, I. ROSIER-CATACH (éd. par), *Dante et l’averroïsme*, Collège de France – Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 307-330.]

Capitolo VI: Benedetto Varchi, il Dante “averroista” e l’incipit del Paradiso.

[*Benedetto Varchi, il Dante “averroista” e l’incipit del Paradiso*, in *Benedetto Varchi e l’averroïsimo*, «Rivista di storia della filosofia» 75 (2020), pp. 625-651: 625-634.]

Capitolo VII: La filosofia nelle “altre opere”.

[*Philosophy and the “Other Works”*, in Z.G. BARAŃSKI, TH.J. CACHEY (ed. by), *Dante’s “Other Works”. Assessments and Interpretations*, Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2022, pp. 333–362.]

Edizioni dantesche

Le citazioni di Dante sono tratte dalla *Nuova edizione commentata delle opere di Dante realizzata per il settimo centenario della morte del poeta [...] per iniziativa del Centro Pio Rajna* (= NECOD), Salerno Editrice, Roma 2012 e ss.; quelle del *Convivio* sono tratte dall’edizione a cura di G. Fioravanti in DANTE ALIGHIERI, *Opere. Edizione diretta da Marco Santagata. Volume secondo. Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. FIORAVANTI, C. GIUNTA, D. QUAGLIONI, C. VILLA, G. ALBANESE, Mondadori, Milano 2014; quelle della *Commedia* sono tratte dall’edizione a cura di G. Inglese, *Le Lettere*, Firenze 2021 (Società Dantesca Italiana. Edizione Nazionale).

Per il *Convivio* faccio riferimento anche alle edizioni curate da G. Busnelli e G. Vandelli (*Il “Convivio” ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli*, Le Monnier, Firenze 1964²) e da C. Vasoli (in *Opere minori*, t.I.2, Ricciardi, Milano - Napoli 1988), nonché alla traduzione tedesca, ampiamente introdotta e annotata a cura di Francis Cheneval, Ruedi Imbach, Thomas Ricklin e Tiziana Suarez-Nani: *Das Gastmahl*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, R. IMBACH (ed.), Meiner, Hamburg 1996-2004, 4 voll.

Per la *Monarchia* utilizzo anche le edizioni di B. Nardi (in *Opere minori*, t. 2, Ricciardi, Milano - Napoli 1979); di P. Shaw per l'Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana (Le Lettere, Firenze 2009); di D. Quagliani (in DANTE ALIGHIERI, *Opere. Edizione diretta da Marco Santagata. Volume secondo*).

Per la *Questio de aqua et terra*, citata dalla NECOD, mi avvalgo anche dell'edizione di F. Mazzoni, nella sopracitata edizione Ricciardi delle *Opere minori*, t. 2; e di quella di S. Caroti, E-Theca On Line Open Access Edizioni ("Quaderni di Noctua 4"), disponibile online: DOI 10.14640/QuadernidiNoctua4.

Infine per la *Commedia* tengo presente anche *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, Ricciardi, Milano - Napoli 1957; *Commedia, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi. Volume Terzo. Paradiso*, Mondadori, Milano 1997; *La Commedia di Dante Alighieri. Paradiso*, con il commento di R. Hollander, tr. it. di S. Marchesi, Olschki, Firenze 2011.

Edizioni di altri autori

Salvo per quelle in edizione critica, le versioni latine delle opere di Averroè sono citate da *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, ristampa anastatica dell'edizione Giunta del 1562-1574, Minerva, Frankfurt a. M. 1962 (= ed. Giunta).

Per Alberto Magno utilizzo, quando disponibili, le edizioni critiche di *Alberti Magni Opera Omnia ad fidem codicum manuscriptorum*, Aschendorf, Köln, 1951 e ss. (= ed. Coloniensis); per le altre opere utilizzo *Alberti Magni [...] Opera Omnia*, cura ac labore A. Borgnet, Vivès, Paris 1890-1899, 38 voll. (= ed. Borgnet).

Per Tommaso d'Aquino utilizzo *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, ex Typographia Poliglotta, Romae 1882 e ss. (= ed. Leonina) e, per le opere non ancora in edizione critica, *Sancti Thomae Aquinatis [...] Opera Omnia*, Fiaccadori, Parmae 1852-1873 (= ed. Parmensis).

Per altre fonti utilizzo le seguenti sigle e abbreviazioni:

CCCM = *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, Brepols, Thornout 1953 e ss.

CCSL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols, Thornout 1967 e ss.

CPD = *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, apud Librarium G.E.C. Gad 1955 e ss.

CUP = *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, A. Chate-lain (edd.), ristampa anastatica dell'ed. di Parigi 1891-1899, Culture et Civilisation, Bruxelles 1964.

DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960 e ss.

ED = *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1978.

ENCD = *Edizione Nazionale dei Commenti Danteschi*, Salerno Editrice, Roma 2001 e ss.

PL = *Patrologiae cursus completus [...] Series Latina*, J.-P. Migne (ed.), apud Garnier fratres et Migne successores, Parisiis 1844-1876.

Ringraziamenti

Le ricerche su cui si fondano i capp. IV-VII sono state condotte nell'ambito delle attività dell'unità di Milano, da me coordinata, del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Crosscultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR); hanno inoltre beneficiato del sostegno dei due “progetti di Eccellenza” ottenuti dal Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell'Università degli Studi di Milano (MIUR 2017-2022; MUR 2023-2027).

In questi anni ho discusso di Dante, del suo pensiero e della sua ricezione con molti colleghi e amici, fra cui Luca Azzetta, Zigmunt G. Barański, Theodore J. Cachey, Paolo Falzone, Gianfranco Fioravanti, Simon A. Gilson, Ruedi Imbach, Paola Nasti, Anna Pegoretti, Stefano Pelizzari, Pasquale Porro, Andrea A. Robiglio, Irène Rosier-Catach, Riccardo Saccenti, Andrea Tabarroni. Su temi specifici mi sono avvalso delle competenze di Paola Bernardini, Dragos Calma, Luigi Campi, Massimiliano Lenzi, Pietro B. Rossi. Li ringrazio tutti collettivamente, non senza precisare che la responsabilità di eventuali errori e fraintendimenti è solo mia. Esprimo infine la mia gratitudine a Irene Zavattoni, che ha voluto accogliere questo libro nella bella collana da lei diretta.

*Noli comedere panem philosophorum inutiliter:*Dante Alighieri e Giovanni di Jandun
sul “pane” dei filosofi**I.1. «Mitte arcana dei caelumque inquirere quid sit»**

Nel suo eccellente libro *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel “Convivio” di Dante* Paolo Falzone fa più volte riferimento alle *Quaestiones in de anima* e alle *Quaestiones in Metaphysicam* di Giovanni di Jandun: due testi che, sebbene scritti dopo la redazione del *Convivio*, sono stati spesso usati nella letteratura su Dante per chiarire le continuità e discontinuità fra il suo pensiero e la tradizione aristotelica sviluppatasi negli ambienti universitari del suo tempo¹. Nell’appendice al secondo capitolo Falzone esamina approfonditamente l’interpretazione che Jandun offre del passo del secondo libro della *Metafisica* (II, I, 993b9-11) – usato nel *Convivio*² – in cui Aristotele compara la debolezza della ragione umana alle limitate capacità visive del pipistrello (*vespertilio* o *nycticorax* nelle traduzioni latine medievali)³. Sulla scia di Carlos Steel, che sostenne che «la questione della (im-)possibilità di conoscere le sostanze separate e l’interpretazione di *vespertilio-nycticorax* diventa in qualche modo il contrassegno per distinguere i critici e i seguaci di Tommaso, gli

1 Si veda FALZONE, *Desiderio della scienza*, in particolare p. 7, n. 9; p. 14, n. 23; p. 189, n. 155; pp. 261-268 e 272. Oltre al libro pionieristico di S. McCLINTOCK, *Perversity and Error. Studies on the “Averroist” John of Jandun*, Bloomington, Indiana University Press, l’opera più notevole su Jandun è quella di J.-B. BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d’Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003.

2 Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), II, IV, 16-17, p. 250.

3 Cfr. FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 126-131 (su Dante e il paragone col pipistrello) e 255-277 (con un’appendice che offre una panoramica delle diverse letture medievali di questo paragone).

Averroisti e gli anti-Averroisti», Falzone presenta Jandun come un averroista. E lo fa giustamente, dato che in entrambe le opere sopra menzionate Jandun presenta e accoglie la tesi di Averroè – scartata come «assolutamente ridicola» da Tommaso d'Aquino – secondo cui lo Stagirita avrebbe considerato la conoscenza umana delle sostanze separate «difficile» ma non «impossibile»⁴. Jandun però non si ferma qui. Nella questione 4 sul secondo libro della *Metafisica* spiega estesamente entro quali limiti, quando e come nella vita terrena gli uomini – o meglio, come vedremo, *alcuni* uomini – possono raggiungere una tale conoscenza. Inoltre si oppone all'argomento secondo cui la conoscenza di Dio in questa vita non è solo impossibile, ma proibita:

Item: illud non cognoscit intellectus noster *quod non est licitum cognoscere, sed prohibitum*, quia illud non cognoscit intellectus quod non est licitum, quia potentia non est ad impossibile, primo rhetoricae, quia nullus ponit manum ad impossibile, neque aliquis eligit impossibile; sed *cognoscere Deum non est licitum, sed prohibitum, per Catonem*, Mitte arcana, etc.⁵

4 Cfr. *ibidem*, pp. 261-268, e C. STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (hrsg. von), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, de Gruyter, Berlin - New York 2001, pp. 211-231: 212-213. Si veda anche E.P. MAHONEY, *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity*, ora in *Id.*, *Two Aristotelians of the Renaissance*, Ashgate, Aldershot - Burlington - Singapore - Sydney 2000, XII, pp. 465-477: 465-469; C. STEEL, *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 152-174: 170; J.-B. BRENET, *Perfection de la philosophie ou philosophe parfait? Jean de Jandun lecteur d'Averroès*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 68 (2001), pp. 310-348: 345-346. I testi più rilevanti su questo tema si trovano in IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, s. h. Octaviani Scoti, Venetiis 1525, q. 3, ff. 22^rv e q. 4, ff. 22^v-23^r; *Id.*, *Super Libros Aristotelis de Anima subtilissimae quaestiones [...]*, apud H. Scottum, Venetiis 1552, III, q. 37, ff. 101^r-102^v.

5 IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, II, q. 4, f. 22^v.

Quest'argomento è fondato su una ben nota massima, attribuita a Catone ma di fatto tratta dai *Disticha Catonis* II, 2: «Mitte arcana dei caelumque inquirere quid sit, cum sis mortalis quae sunt mortalia cura»⁶. Un'antica tradizione esegetica ne aveva proposto una lettura in chiave cristiana, insistendo sul fatto che i sapienti dovrebbero riconoscere che i «segreti [*secreta*] di Dio» superano la comprensione umana⁷. Jandun rompe con questa tradizione e, appoggiandosi su di un passo della lettera 102 di Seneca a Lucilio, ribatte che «al nostro intelletto è permesso investigare i segreti [*secreta*] di Dio», anche se non riusciremo mai a conoscerlo così perfettamente come lui stesso si conosce:

Ad aliam rationem. Illud quod non est nobis licitum etc. Dicendum quod licitum est intellectui nostro inquirere secreta Dei, unde dicit Seneca: "Non debet esse nobis *propositioni* arguta disserere, nec philosophiam ex sua maiestate *in hanc angustiam distrahere, sanctius et tutius* est ire recta et aperta via, quam sibi flexus *dirigere, et intelligit disputationes ut actiones sophisticas, et arguibiles*, quas cum magna molestia *debemus relegare*, neque enim quicquam **adsunt tales** disputationes **nisi spacium capere visus, discholis enim** potius quam naturale, et *in visum* mentem *extollere*, magna **enim** res et generosa est animus humanus, *nullus enim potest* nisi communes *Dei terminos patitur*". Et sic patet quod vult Seneca quod licitum sit nobis inquirere cognitionem Dei, licet non ita perfecte cognoscamus ipsum et clare, ut ipse se, ut dictum est prius⁸.

6 *Disticha Catonis*, M. Boas, J. Botschuyver (edd.), North Holland, Amsterdam 1952, p. 97.

7 Si veda ad esempio il commento offerto dalle glosse del ms. Can. Lat. Class. 72, esaminato in R. HAZELTON, *The Christianization of Cato: The "Disticha Catonis" in the Light of Late Medieval Commentaries*, «*Mediaeval Studies*» 19 (1957), pp. 157-172: 169: «"Mitte archana", id est nolite intromittere de secretis celestibus, de quibus deus precepit quod nemo investigaret ea. Et ponitur ibi mitte pro dimitte, et est afferesis. Et hoc preceptum pertinent ad sapientes, scilicet ne secreta dei interrogent; cum simus mortales, et ea penetrare non possimus. [...] "Mitte", inquam, "inquirere", id est interrogare, "archana", id est secreta, *quia archana dei non poteris penetrare*».

8 IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, II, q. 4, f. 26^o. Uso il grassetto per evidenziare le parole aggiunte da Jandun, i corsivi per le sue modifiche al testo di Seneca. Bisogna comunque tener presente che, per apprezzare sino a che punto egli distorca la sua fonte, sarebbe necessaria un'edizione

Non posso discutere in dettaglio questo passo ma va sottolineato che Jandun distorce profondamente tanto la lettera quanto lo spirito della fonte cui attinge: lungi dal dichiarare che «ci è permesso ricercare la conoscenza di Dio» Seneca in realtà difende la «maestà» della filosofia contro quanti eccedono nelle «dispute» – un’osservazione abbastanza imbarazzante per un verboso maestro scolastico come Jandun! – e loda l’anima umana come «realtà grande e nobile», che «non ha limiti eccetto quelli che possono essere comuni anche a Dio»⁹.

La seconda osservazione di Jandun è ancora più interessante: la massima attribuita a Catone – egli osserva – è «falsa» e «molto pericolosa», perché «ha scoraggiato molti dall’investigare e conoscere Dio», mentre «l’uomo deve investigare i segreti [*secreta*] di Dio in modo da averne cognizione». Malgrado questo violento attacco,

critica delle sue *Quaestiones*, che ancora manca. Nella *solutio*, ff. 24^v-25^v, Jandun spiega che nella vita terrena l’uomo può ottenere una conoscenza intuitiva dell’essenza divina, ma senza conoscerla perfettamente come accadrà nella vita ultraterrena, perché Dio ha una potenza infinita che la nostra mente non può pienamente comprendere; ma aggiunge anche che l’infinità del potere divino è creduta per fede ma non può essere dimostrata a partire da principi basati sull’esperienza sensibile, di modo che la concezione della felicità umana di Avicenna e Averroè è valida “parlando naturalmente”. Su questo punto si veda MAHONEY, *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity*, p. 469.

9 «... non debet hoc esse nobis propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahare: quanto satius est ire aperta uia et recta quam sibi ipsum flexus disponere quos cum magna molestia debeas relegere? Neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lus. Dic potius, quam naturale sit in immensum mentem suam extendere. Magna et generosa res est humanus animus: nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur». Seneca, *Ad Lucilium*, ep. 102, 20-21, F. Préchac (ed.), *Les Belles Lettres*, Paris 2003-2012, vol. 4, p. 151. Si potrebbe osservare che sarebbe stato più ragionevole per Jandun riferirsi qui a un altro passo di Seneca, che usa invece nelle *Questiones [...]* in *duodecim libros Metaphysice*, VI, q. 3, f. 79^v: «Item dicit Seneca in quadam epistola: “Hoc mihi philosophia promittit, ut me parem Deo faciat, scilicet, paritate conformitatis, quod possibile est humanae naturae habere conformitatem cum Deo et creatore suo”». Tratto dall’epistola *Ad Lucilium*, ep. 48, 11, vol. 2, pp. 27-28, questo passo fu largamente noto nel tardo medioevo, poiché venne incluso nelle *Auctoritates Aristotelis*: cfr. J. HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974, pp. 278, §82.

Jandun non dimentica la prassi medievale di suggerire un'interpretazione benevola delle *auctoritates* e fa del suo meglio per proporre una spiegazione delle parole di Catone compatibile con la sua personale prospettiva filosofica:

Ad auctoritatem Catonis dicitur quod illa est *falsa auctoritas, et multum pernicioso, quia multos retraxit ab inquisitione et cognitione Dei*, unde auctor non bene dicit in hoc, quia *homo debet inquirere secreta Dei ut habeat cognitionem de eis*. Vel aliter potest dici salvando Catonem quod duplices sunt homines et iuvenes, ut patet primo et 10 Ethicorum et per Commentatorem 1 Caeli et 2 huius, quia aliqui homines ex natura individuali non sunt apti ad aliquas scientias, ut speculativas, et ad metaphysicam. Alii sunt apti ad aliquas scientias speculativas. Illis dixit "mitte arcana Dei etc.", quia *noli comedere panem philosophorum inutiliter*, quia non es aptus ad philosophiam, sed ad arandum, et ad scientias mecanicas; unde sic posset dici ad quemlibet rudem "non cures disputare, et philosophari quia non es aptus ad hoc", sed forte non loquebatur de illis qui sunt apti ad scientias speculativas. Et sic ad illud¹⁰.

Nella sua notevole introduzione alla traduzione tedesca del *Convivio*, Francis Cheneval ha richiamato l'attenzione su questo passo, che da un lato documenta la circolazione della metafora del pane anche in ambienti scolastici (certamente non influenzati da Dante); d'altro lato mostra come Dante l'abbia usata in modo innovativo, presentando le «vivande» e il «pane» del suo «generale convivio» come doni liberalmente messi a disposizione di un gran numero di persone¹¹. Non c'è bisogno di ricordare che Dante scrisse il *Convivio* in italiano anziché in latino precisamente perché voleva iniziare allo studio della filosofia una molteplicità di donne e uomini nobili ma illetterati¹². Cheneval ha giustamente rilevato che se Dante, nel primo paragrafo del primo libro, rievoca il tema degli *impedimenta* che

¹⁰ IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, II, q. 4, f. 26^v.

¹¹ F. CHENEVAL, *Einleitung*, in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl*, vol. I, pp. liii-liv.

¹² «... questi nobili sono principi, baroni, cavalieri, e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati», I, IX, 5, p. 156.

precludono il possesso del sapere, tradizionalmente sviluppato dai maestri delle Arti nei loro commenti aristotelici e nei loro discorsi in lode della filosofia, egli si allontana da questi maestri quando insiste sulla necessità di rimuovere tali impedimenti¹³. Grazie a Sonia Gentili sappiamo anche che Dante concepì una vera e propria «ideologia della divulgazione», basata sulla nozione di *beneficium*¹⁴. Sarebbe ciononostante semplicistico contrapporre l'elitismo intellettualistico dei filosofi di professione, e in particolare degli "averroisti", e il desiderio di Dante di diffondere la conoscenza. In primo luogo l'ammonizione di Jandun *noli comedere panem philosophorum inutiliter* va letta all'interno del suo contesto: non si deve perciò dimenticare che, come ho segnalato prima, egli l'ha introdotta mentre suggeriva una *expositio reverentialis* di una massima, attribuita a Catone, che considerava tanto influente quanto pericolosa. In secondo luogo, non si deve nemmeno dimenticare che lo stesso Dante sostenne che la filosofia non è cibo adatto a qualsiasi bocca.

1.2. Dante e il pubblico del *Convivio*

Esaminiamo più attentamente la posizione che, all'inizio del *Convivio*, Dante assume su questo punto:

I, I, II. Per che ora volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata. Ed ha questo convivio di quello pane degno co[n]

13 F. CHENEVAL, *Dante Alighieri, "Convivio"*, in K. FLASCH (hrsg. von), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1998, pp. 352-379: 354. Si veda anche G. FIORAVANTI, *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*, in L. BIANCHI, C. CRISCIANI (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, Edizioni del Galluzzo - SISMEL, Firenze 2012, pp. 7-20. [Sul tema si veda ora anche A. PEGORETTI, "Da questa nobilissima perfezione molti sono privati". *Impediments to knowledge and the tradition of commentaries to Boethius' "Consolatio Philosophiae"*, in F. MEIER (ed. by), *Dante's "Convivio" or How to Restart a Career in Exile*, Lang, Bern 2018, pp. 77-97].

14 S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Roma 2005, pp. 127-165.

tale vivanda qual io intendo indarno [non] essere ministrata. 12. E però ad esso non s'aspetti alcuno male de' suoi organi disposto, però che né denti né lingua ha né palato; né alcuno assettatore de' vizii, perché lo stomaco suo è pieno d'omori venenosi contrarii, sì che mai vivanda non terrebbe. 13. Ma vegna qua qualunque è [per cura] familiare o civile nella umana fame rimaso, e ad una mensa colli altri simili impediti s'aspetti; e alli loro piedi si pongano tutti quelli che per pigrizia si sono stati, che non sono degni di più alto sedere: e quelli e questi prendano la mia vivanda col pane che la farà loro e gustare e patire.

Il testo di *Convivio* I, I, 11 è probabilmente corrotto, ma è chiaro che Dante vi afferma che il cibo offerto nel suo banchetto non va servito «invano [indarno]». In I, I, 12 egli spiega che al suo «convivio» non sono invitate due categorie di persone: coloro i cui organi corporei sono maldisposti («male de' suoi organi disposto») e coloro che sono dediti ai vizi («assetatore de' vizii»)¹⁵. Poco commentato dagli studiosi, questo passo svolge ciononostante un ruolo importante nel primo libro del *Convivio*. Si è sostenuto che esso può essere considerato come un *accessus*, in quanto segue a grandi linee il modello dei prologhi medievali e discute temi come la paternità dell'opera, il suo titolo, il suo metodo, la branca del sapere cui appartiene, il suo scopo (*finis*) eccetera. Secondo Cheneval, i paragrafi 1-13 sono dedicati esattamente a quest'ultimo punto, perché Dante vi spiega il fine che si propone di raggiungere¹⁶. In effetti Dante

15 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, I, 11-13, pp. 102-104. Nel definire queste due categorie di uomini Dante senza dubbio aveva in mente quanto affermato in I, I, 3, p. 96 sugli "impedimenti" alla conoscenza: «Dentro dall'uomo possono essere due difetti e impedi[men]ti: l'uno dalla parte del corpo, l'altro dalla parte dell'anima. Dalla parte del corpo è *quando le parti sono indebitamente disposte*, sì che nulla ricevere può, sì come sono sordi e muti e loro simili. Dalla parte dell'anima è *quando la malizia vince in essa, sì che si fa seguitatrice di viziose delectazioni*, nelle quali riceve tanto inganno che per quelle ogni cosa tiene a vile». Su questo passo si vedano le osservazioni filologiche di GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 141-142, n. 23. [Cfr. anche PEGORETTI, "Da questa nobilissima perfezione molti sono privati", pp. 80-82].

16 Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl*, vol. I, pp. 72-75, che fa riferimento al classico studio di A.J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Scholar Press, London 1983.

dapprima giustifica, nei paragrafi 1-11, l'esistenza della sua opera e chiarisce (specie nei paragrafi 10-11) perché ha deciso di preparare il suo «convivio»; poi, nei paragrafi 12 e 13, affronta il problema, correlato ma più specifico, di definire la lista dei suoi invitati o, in altre parole, di determinare il pubblico adeguato alla sua opera.

Nel tardo medioevo questo problema era in genere discusso tenendo presente l'autorevole modello offerto da Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*. Gli interpreti medievali consideravano infatti il terzo capitolo del primo libro di quest'opera come una sorta di "prologo" generale alla filosofia pratica, nel quale lo Stagirita – come Tommaso d'Aquino precisa nel suo commento – prima chiarisce il suo «scopo», poi il suo «modo di procedere», e infine l'uditorio cui sono adatte le sue lezioni («qualis debeat esse auditor huius scientiae»)¹⁷. È noto che Aristotele esclude sia i giovani – che non hanno esperienza sufficiente e diretta della vita e lasciano che le emozioni e i desideri governino il loro comportamento – sia gli uomini più avanti negli anni ma privi di autocontrollo, che sono ugualmente schiavi delle passioni¹⁸. Ci si può dunque chiedere se la corretta lezione di *Convivio* I, 1, 12 sia «assetatore de' vizii» – un *apax* per *assectator*, colui che segue i vizi per abitudine inveterata – oppure «settatore di vizii» – come suggerito da Busnelli e Vandelli, che menzionavano l'espressione *secutores passionum* usata nella versione latina del "prologo" all'*Etica*¹⁹. Resta comunque che l'intero passo I, 1, 12 è verosimilmente costruito avendo in mente ciò che Aristotele vi sostiene, e in particolare la sua enfasi sul fatto che quanti sono fisicamente o emotivamente immaturi seguirebbero *inaniter* e *inutiliter* i suoi corsi di filosofia morale e politica. Indubbiamente Dante – che nel quarto libro menzionerà la distinzione aristotelica fra *iuvenis aetate* e *iuvenis moribus*²⁰ – non parla

17 THOMAS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, R.-A. Gauthier (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 47.1, I, 1, p. 5. Si veda anche *ibidem*, I, 3, p. 12.

18 Cfr. *Etica Nicomachea*, I, 3, 1095a2-11.

19 Si veda *Il "Convivio" ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli*, vol. 1, p. 9, n. 2; E. MALATO, *Assettatore*, in *ED*, vol. 1, p. 421.

20 «... e non è pargolo uomo pur per etade, ma per costumi disordinati e per difetto di vita, sì come n'amaestra lo Filosofo nel primo dell'*Etica*», IV, xvi, 5, p. 684. Poche pagine prima (cfr. IV, xv, 14, p. 680) Dante aveva esplicitamente menzionato

qui dei giovani: gli ospiti ideali da invitare al suo banchetto sono certamente maturi nobiluomini e nobildonne²¹, e quanti vengono esclusi corrispondono alle due specifiche categorie menzionate in I, 1, 3: coloro i cui organi corporei sono maldisposti e coloro che sono dediti ai «vizii»²². Mi sembra ciononostante poco sorprendente che, ben conoscendo quali fossero secondo Aristotele i prerequisiti per seguire lezioni di filosofia pratica²³, Dante nell'introdurre nel primo libro il *Convivio* – un'opera che, come egli afferma in I, 1, 14, commenta «canzoni sì d'amor come di virtù materiate»²⁴ – dedichi un passo specifico a chiarire che, per quanto ampio, il pubblico della sua opera doveva possedere alcune caratteristiche fisiche e morali.

1.3. «Cibo solido»

È anche degno di nota che le osservazioni di Aristotele sul pubblico adatto all'insegnamento della filosofia morale, largamente discusse dai commentatori dell'*Etica Nicomachea*, fornirono ben presto ai pensatori scolastici direttive utili per esaminare il problema del pubblico di *altre* discipline, a cominciare dalla teologia.

Nella sua *Summa Quaestionum Ordinariarum* Enrico di Gand fa ripetutamente riferimento al “prologo” all'*Etica Nicomachea* per mostrare che svariate categorie di uomini, e in particolare quelli che sono schiavi delle passioni a causa della loro giovane età o del

la trattazione aristotelica dei destinatari delle lezioni di filosofia morale: «E contra costoro Aristotile *parla nel primo dell'Etica, dicendo quelli essere insufficienti uditori della morale filosofia*. Costoro sempre come bestie in grossezza vivono, d'ogni dotrina disperati».

21 Si veda *supra*, p. 45, n. 12.

22 Si veda *supra*, p. 47, n. 15. Per interessanti osservazioni sull'interpretazione di I, 1, 3 rimando a GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 141-142, n. 23, e FALZONE, *Desiderio della scienza*, p. 13, n. 21.

23 Si veda *supra*, p. 48, n. 20.

24 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, 1, 14, p. 7: «La vivanda di questo convivio sarà di quattordici maniere ordinata, cioè [di] quattordici canzoni sì d'amor come di virtù materiate, le quali senza lo presente pane aveano d'alcuna oscuritate ombra, sì che a molti loro bellezza più che loro bontade era in grado».

loro cattivo comportamento, non sono adatti allo studio della teologia²⁵. Accanto a quest'autorità filosofica, Enrico cita alcuni passi delle Scritture, e in particolare due lettere di San Paolo (1 Corinti 3,2: «lac vobis potum dedi»; Ebrei 5,14: «perfectorum autem est solidus cibus»), che gli consentono di distinguere la conoscenza elementare della rivelazione Cristiana dal «cibo solido», cioè dalla «dottrina riguardante gli arcani di Dio [*de arcanis Dei*]²⁶.

La stessa idea è presente nel commento di Tommaso d'Aquino alla lettera di San Paolo agli Ebrei dove, dopo aver affermato che «la sacra dottrina è come il cibo dell'anima [*sicut cibus animae*]», Tommaso sostiene che «il latte» è destinato ai bambini, mentre gli adulti «eruditi» possono seguire lezioni più avanzate o, in altri termini, sono pronti a nutrirsi di «cibo solido», della «elevata dottrina che tratta degli arcani e dei segreti di Dio [*quae est de arcanis et secretis Dei*]²⁷. Tanto Enrico quanto Tommaso si richiamano alla lun-

25 HENRICUS DE GANDAVO, *Summa Quaestionum Ordinariarum*, riproduzione anastatica dell'edizione di Parigi 1520, The Franciscan Institute, Saint Bonaventur - New York 1953, vol. I, XII, 2-3, ff. 84^K, 85^M, 85^vR-S.

26 «... quia ut dicitur in primo Ethicorum nullus bene iudicat, nisi qui novit. Sed iuuenis ratione aetatis mente et ratione non est stabilis, nec habet fixam notitiam eorum quae pertinent ad hanc scientiam quae maxime sunt cognoscibilia fidei. Ideo iuuenis inconueniens et indoneus auditor est lectionis huius scientiae, in qua difficiliora tractantur, sed prius indiget (*secundum quod dicit Apostolus Hebr. V*) ut doceatur quae sunt elementa exordii sermonis dei, quia ei lacte opus est, non solido cibo. Et sunt elementa exordii sermonis dei secundum Glossam: simplex doctrina articolorum fidei, quasi lac infanti, cui non est opus *solidus cibus, id est doctrinae quae est de arcanis dei ...*», *ibidem*, XII, 2, f. 84^K. È notevole che nei successivi articoli della *Summa* Enrico di Gand prima accolga l'interpretazione di Averroè del paragone del pipistrello di *Metaphysica* II, I, 993b9-11, e affermi che il filosofo arabo correttamente sostiene che la conoscenza di Dio in questa vita è difficile ma non impossibile; poi precisi quest'affermazione aggiungendo che questa possibilità è aperta solo a quei teologi che ricevono la "luce" della grazia divina. Si veda in proposito M. LEONE, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent*, «Quaestio» 5 (2005), pp. 513-526. [Cfr. anche *infra*, pp. 158-165].

27 THOMAS DE AQUINO, *In epistolam ad Hebreos*, in *Opera Omnia*, ed. Parmensis, vol. 13, p. 712: «In cibo autem corporali est differentia. Alio enim cibo utuntur pueri, et alio perfecti: pueri enim utuntur lacte, quasi magis tenui et connaturali, et de facili convertibili; sed adulti utuntur cibo solidiori. Sic in sacra Scriptura illi qui de novo incipiunt, debent audire levia, quae sunt quasi lac; sed eruditi debent audire fortiora. [...] Et hoc est quod sequitur. "Non solido cibo", idest *alta doctrina*,

ga tradizione esegetica di 1 Corinti 3,2 ed Ebrei 5,14²⁸, che è stata totalmente trascurata dagli studiosi che hanno indagato le origini e il significato delle metafore della «beata mensa» e del «pane» (o del «pane delli angeli») introdotta da Dante nel *Convivio* (I, 1, 7, 10-11, 14-15)²⁹. Non c'è bisogno di dire che all'interno della sua opera Dante impiega queste metafore per scopi diversi e, specialmente nella *Commedia*, conferisce loro una tonalità eucaristica chiaramente ispirata ad altri passi biblici, anzitutto Salmi 77,25 («panem angelorum manducavit homo») e Giovanni 6,59 («qui manducat hunc panem vivet in aeternum»). Nondimeno ritengo che anche le interpretazioni di 1 Corinti 3,2 ed Ebrei 5,14 dovrebbero essere tenute in conto, perché mostrano che nella cultura medievale l'immaginario legato al cibo era largamente utilizzato – sulla scia dei Padri – non solo per riferirsi al dovere di soddisfare la fame di sapere degli esseri umani, ma anche per segnalare che ci sono diversi tipi di cibo, non sempre adatti a tutti: in particolare, predicatori e insegnanti venivano ammoniti a dare il «cibo solido», e segnatamente il «pane», solo ad ascoltatori avanzati, generalmente qualificati *perfecti, pro-vecti, eruditi* o *validi*³⁰. Per dare solo qualche esempio, nel IX secolo

quae est de arcanis et secretis Dei quae confirmant et confortant». Non c'è bisogno di ricordare che Tommaso aveva standard intellettuali straordinariamente elevati, e che la sua distinzione fra principianti e studenti avanzati è assai diversa dalla nostra: nel prologo della *Summa Theologiae* (ed. Leonina, vol. 4, p. 5) egli cita 1 Corinti 3, 2 per spiegare che lo scopo della sua opera è di esporre le verità teologiche «secundum quod congruit ad eruditionem incipientium».

28 Per quanto riguarda Enrico, particolarmente chiaro è il *Quodlibet XII*, J. Decorte (ed.), Leuven University Press, Leuven 1987, q. 2, *ad arg.*, pp. 18-19, dove citando alla lettera passi dalla *Glossa ordinaria* viene chiarita la distinzione fra «fanciulli» e un pubblico più avanzato e pronto a nutrirsi di «cibo solido».

29 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, 1, 7, 10-11, 14-15, pp. 98, 100-104. Cfr. le voci *Mensa* (anonima), *Pane* (di A. BUFANO) e *Pane degli angeli* (di A. MELLONE) in ED, vol. 3, pp. 898-899 e vol. 4, pp. 265, 266-267, dove viene citata la letteratura al riguardo. Fra i precedenti contributi è tuttora fondamentale quello di B. NARDI, *La "vivanda" e il "pane" del "Convivio"*, *L'Alighieri* 6 (1965), pp. 54-57.

30 È noto che numerosi Padri trovarono nelle immagini paoline del «latte per gli infanti» e del «cibo solido» un sostegno alla tesi che le Scritture (o almeno i libri da interpretarsi primariamente in senso allegorico, come il *Cantico dei Cantici*) sono appannaggio di chierici dotati di adeguate competenze, che potevano spiegarli solo a una ristretta cerchia di credenti intellettualmente maturi. Per

Pascasio Radberto usò 1 Corinti 3,2 per segnalare che alcuni cristiani sono come *lactantes parvuli*, mentre altri desiderano mangiare «cibo solido», cioè «comprendere i più profondi aspetti dei misteri di Dio [*profundiora mysteriorum Dei intelligere*]», e perciò sono alla ricerca di predicatori che possano dare loro «il pane», ossia le parti più difficili della Sacra Scrittura³¹. Tre secoli più tardi, Gualtiero di San Vittore e Sicardo da Cremona trassero dallo stesso passo di San Paolo il principio che «non tutto va sempre detto a tutti [*non [...] omnibus omnia semper sunt dicenda*]», o che «non tutto è adatto a tutti [*non omnibus omnia conveniunt*]»³². Sicardo illustrò questo principio citando una particolare versione³³ di un proverbio introdotto sin dal V secolo da Prospero di Aquitania nel capitolo dedicato alla «dottrina Apostolica» dei suoi *Epigrammata*: «lacte rigans parvos, pane cibans validos»³⁴. Questo proverbio sembra essere divenuto di moda nel XII secolo, quando venne menzionato in contesti diversi e in rapporto a diverse forme di sapere – filosofia inclusa. In effetti, nelle sue glosse al *De consolatione philosophiae* di Boezio Guglielmo di Conches scrisse:

osservazioni generali sulle “metafore alimentari” nella cultura medievale si veda E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, tr. it. a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 2002, pp. 154-156.

31 PASCHASIUS RATBERTUS, *Expositio in Lamentationes Hieremiae*, B. Paulus (ed.), Brepols, Turnhout 1988 (CCCM, 85), IV, 4, p. 257.

32 GALTERIUS A SANCTO VICTORE, *Sermo communis*, in *Galteri a Sancto Victore [...] sermones ineditos triginta sex*, J. Châtillon (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCCM, 30), p. 143; SICARDUS CREMONENSIS, *Mitralis de Officiis*, G. Sarbak, L. Weinrich (edd.), Turnhout, Brepols 2008 (CCCM, 228), p. 57.

33 «... lacte rigat minimos, pane cibant validos», *ibidem*.

34 «Exueret Deus ut tetra caligine mundum, Doctrinae accendit lumen apostolicae: Quae nullis animis, nullis non congruit annis, Lacte rigans parvos, pane cibans validos», PROSPERUS DE AQUITANIA, *Epigrammatum liber unus*, in PL, vol. 51, col. 501. Nella *Expositio Psalmorum*, ps. 130, riferendosi implicitamente a 1 Corinti 3,2, Prospero distingue il «latte» dal «pane degli angeli»: «Sicut ergo male agitur cum infante nondum idoneo ad perfectionem solidioris cibi, si a matris uberibus auferatur, cum substantia alimoniae eius in matre sit, ita inquit retribuatur animae meae, ut cum panem angelorum edere non ualeam, potum materni lactis amittam, et cum ea quae supra me sunt apprehendere non queam, humilitatis bono caream, in quo salubrius est proficere quam timere», *Prosperi Aquitani Opera. Pars 2*, Brepols, Turnhout 1972 (CCSL, 68A), p. 145.

Philosophia habet lac, id est minores sententias quibus rudes et nouellos imbuit, *habet alimenta quibus prouectos in scientia nutrit*, secundum illud: Lacte rigans paruos, pane cibans ualidos³⁵.

Si tratta di un passo interessante perché dimostra che la metafora del pane venne applicata alla sapienza *profana*, e specificamente alla filosofia, non solo dopo Dante (come testimoniato da Jandun), ma anche *prima* di lui. Guglielmo distingue qui gli insegnamenti elementari («minores sententias») adatti ai principianti, dal «pane» usato per nutrire i *proiecti*. Non c'è bisogno di sottolineare che dopo la nascita delle università e l'adozione del *corpus* aristotelico nell'insegnamento non ci si poteva più accontentare di una generica distinzione fra materie filosofiche adatte ai principianti e materie destinate a studenti avanzati. Perciò – per ritornare a Jandun – non può sorprendere che nel rispondere all'obiezione basata sui *Disticha Catonis*, dopo aver fatto allusione alle opinioni di Aristotele e di Averroè sulle differenze che esistono fra gli esseri umani, egli si affretti a richiamare la distinzione fra scienze speculative e arti «meccaniche» e chiarisca che la proibizione di indagare «i segreti di Dio» può essere applicata *solo* a coloro che non sono tagliati per le scienze speculative, e in primo luogo per la metafisica³⁶. Poiché sappiamo che egli concepiva la metafisica come la scienza dell'essere *divino* piuttosto che come scienza dell'essere in quanto essere³⁷, siamo ormai in grado di capire che l'ammonimento *noli comedere panem philosophorum inutiliter* rappresenta, per così dire, una “secolarizzazione” della convinzione, largamente diffusa nella tradizione *teologica* medievale, secondo la

35 GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, L. Nauta (ed.), Brepols, Turnhout 1999 (CCCM 158), p. 61. Per altre citazioni risalenti al XII secolo, oltre al passo di Sicardo menzionato *supra*, n. 33, cfr. *Vita Meinwerici episcopi Patherbrunnensis*, F. Tenckhoff (ed.), Hahansche Buchhandlung, Hannover 1921 (MGH, SRG 59), p. 86: «lacte rigans paruos, pane cibans solidos».

36 Si veda *supra*, p. 45.

37 Per l'intricata discussione di questo problema da parte di Jandun cfr. IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, I, q. 3, ff. 3^r-4^r. La sua conclusione principale (f. 3^r) è che anche se l'essere in quanto essere è il «subiectum primum et adaequatum» della metafisica, il suo «subiectum primum primitate principalitatis» è Dio.

quale il cibo solido, il pane, vanno serviti esclusivamente a coloro che sono pronti a comprendere gli *arcana*, i *secreta Dei*.

1.4. Desiderio di sapere o desiderio di sapere «quel che Dio pensa»?

Per apprezzarne correttamente la posizione, dobbiamo inoltre tenere presente che Jandun aveva già dato, all'inizio del suo commento, una lettura particolare della famosa prima frase della *Metafisica* di Aristotele: «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere». Nel suo originale studio *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ruedi Imbach ha sostenuto che nel *Convivio* Dante si rivolse agli *illitterati* perché, diversamente dai suoi contemporanei, provò a intendere correttamente la famosa affermazione aristotelica:

Poiché tutti gli uomini tendono al sapere, come dice Aristotele all'inizio della *Metafisica*, occorre che tutti possano fruire dell'insegnamento della filosofia. A quanto mi risulta, Dante è il solo esegeta medievale di questo esordio della metafisica che si sia preoccupato di comprendere il significato del quantificatore "tutti", con il quale ha inizio l'opera dello Stagirita³⁸.

Timothy B. Noone ha argomentato che l'universalità dell'affermazione di Imbach può essere messa in questione, dal momento che già intorno alla metà del XIII secolo Riccardo Rufo esaminò lungamente, nel prologo del suo commento alla *Metafisica*, il significato di "tutti"³⁹. Per parte mia aggiungerei che questo è anche il caso di Ruggero Bacon, che consacrò la terza delle sue questioni sul primo libro della *Metafisica* a discutere «se, dato che gli uomini per natura desiderano conoscere, tutti lo desiderino»⁴⁰. Un altro si-

38 R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, tr. it. a cura di P. Porro, Marietti, Genova - Milano 2003 (prima ed. francese 1996), p. 137.

39 T.B. NOONE, *Prefatory Note: Richard Rufus, "Scriptum super Metaphysicam"*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 44 (2002), pp. 95-96: 96; il testo di Rufo è edito da A. PATTIN, *Le commentaire de Richard Rufus de Cornwall sur la "Métaphysique" d'Aristote (probablement vers 1250)*, *ibidem*, pp. 97-104: 99-100.

40 ROGERIUS BACON, *Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I-IV)*, R. Steele (ed.), Clarendon, Oxford 1932, pp. 2-4. Cfr. P.A. ANTOLIC,

gnificativo ma spesso dimenticato sforzo interpretativo venne compiuto proprio da Jandun, che afferma:

Notandum etiam quare Aristoteles non dixit in singulari “omnis homo desiderat scire”, sed in plurali “omnes homines”. Dicendum quod hoc dixit ut ostenderet diversitatem inter homines in hoc proposito, quia diversimode homines appetunt scientias, aliqui remissius, aliqui intensius, aliqui metaphysicam, aliqui astrologiam, et sic de alijs⁴¹.

Penso perciò di potermi prendere la libertà di precisare l'osservazione di Imbach, affermando che l'originalità di Dante qui non consiste tanto in una particolare sensibilità esegetica quanto nel forte impegno morale. Dante è infatti il solo pensatore medievale che assume la tesi di Aristotele che «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere» come la premessa iniziale di una linea argomentativa che lo conduce ad assumersi la responsabilità di aiutare coloro che ne sono privi a saziare il loro naturale desiderio di raggiungere il sapere⁴². Colpisce quanto l'atteggiamento di Jandun sia qui differente: egli prende semplicemente atto del fatto che questo desiderio, condiviso da tutti gli uomini, non può essere soddisfatto in modo uguale, e che gli uomini hanno quindi diverse vie per raggiungere quella felicità che per lui,

Streben nach Wissen – Streben nach Gott. Der Kommentar des Roger Bacon zu Met. I 1, 980a21, «Wissenschaft und Weisheit» 67 (2004), pp. 204-233. [L'attribuzione di queste questioni a Bacone non è certa, alla luce di quanto ha osservato S. DONATI, Pseudoepigrapha in the “Opera hactenus inedita Rogerii Baconi”? The Commentaries on the “Physics” and on the “Metaphysics”, in J. VERGER, O. WEIJERS (éd. par), Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ), Brepols, Turnhout 2013, pp. 153-203].

41 IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, I, q. 4, f. 4^v. [Sul tema si è poi soffermata, facendo cenni a Rufo e a Jandun, anche C. KÖNIG-PRALONG, “Omnes homines natura scire desiderant”. *Anthropologie philosophique et distinction sociale*, «Quaestio» 15 (2015), pp. 121-138].

42 Su questo punto si vedano almeno GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 142-143; J.-B. BRENET, *Adunque*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éd. par), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 33-35; C. KÖNIG-PRALONG, *Du bon usage des savoirs – Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris 2011, pp. 283-285, 290. Concentrandosi in particolare sul passo citato *infra*, p. 56, n. 44, Brenet distingue l'atteggiamento di Dante e di Jandun dinanzi alla realizzazione del desiderio umano di conoscere e, a p. 34, richiama l'attenzione sull'interpretazione che quest'ultimo offre del termine “tutti” nella prima frase della *Metafisica* di Aristotele.

da buon aristotelico, risiede nella perfetta attualizzazione delle loro potenzialità razionali⁴³. Dobbiamo considerare ciò come un'ulteriore versione dell'elitismo proprio dei filosofi di professione che insegnavano nelle università, superabile solo da un laico convertito alla filosofia come Dante, che aveva sperimentato di persona (come ricorda in *Convivio* I, 1, 10) «la misera vita» di quelli che possono nutrirsi solo della «pastura del vulgo»⁴⁴. La realtà, ancora una volta, è più complessa. Nel suo commento alla *Metafisica* Jandun sottolinea a più riprese che malgrado tutti gli uomini desiderino conoscere, non desiderano conoscere «ugualmente [*aequaliter*]» ma in conformità alle loro differenze individuali⁴⁵. Egli sostiene infatti che gli uomini hanno una natura comune ma diverse disposizioni e inclinazioni. Alcuni sono tagliati

43 Oltre all'intera q. 4 sul primo libro (ff. 4^v-5^v), è notevole anche un passo del libro II, q. 4, f. 25^v: «unde homines diversificantur quia aliqui ex natura individuali privantur naturali inclinatione ad speculationem et virtutes, et talibus non est communis foelicitas. Sed alii non privantur naturali inclinatione ad ista. Et talibus est communis foelicitas et cognitio abstractorum principiorum, et sic intellexit Aristoteles. Sic etiam desiderium humanum ad foelicitatem non est frustra in specie humana, licet in aliquo individuo hominis non reducat ad actum et sic etiam non sequitur impossibile, quod sit aliquid ociosum in natura, quia non oportet quod omnis potentia secundum iudicium [*lege: individuum*] reducat ad actum, sed sufficit in specie». La concezione della felicità umana di Jandun viene approfonditamente esaminata da BRENET, *Perfection de la philosophie ou philosophe parfait?*, pp. 310-348 (le pp. 337-340 sono specificamente dedicate alle *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, I, q. 4); ID., *Transferts du sujet*, pp. 406-432.

44 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, 1, 10 pp. 100-102: «E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito della pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale alli occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi». Su Dante come filosofo laico e non "professionista" si vedano A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1991, pp. 268-269; IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, in particolare pp. 131-132.

45 Cfr. ad esempio IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, I, q. 4, f. 5^r: «... quia non aequaliter omnes appetunt scire, quia licet in quantum est de natura formae cogitativae absolutae omnes nati sint appetere scientiam aequaliter et acquirere, tamen per accidens impeditur, quia in aliquibus magis, in aliquibus minus, ut *gratia naturae individualis*, quia in aliquibus hominis forma cogitativa est in organo male disposito figura et situ male dispositis et ordinatis ...».

per le attività pratiche, altri per le scienze speculative: di conseguenza, mentre vi sono persone portate allo studio dell'astrologia e persone portate allo studio della metafisica⁴⁶, esiste anche «un genere d'uomini [*aliquod genus hominum*] che non può dedicarsi alla filosofia»⁴⁷.

Sarebbe interessante analizzare in dettaglio come Jandun giustifica questa convinzione – abbastanza ragionevole, verrebbe da dire – usando nozioni come *complexio*⁴⁸, *dispositio individualis*, *indispositio organorum*⁴⁹,

46 Si vedano i passi citati *supra*, p. 45. Testi paralleli del commento al *De anima* sulle attitudini individuali verso le diverse discipline sono esaminati da BRENET, *Perfection de la philosophie ou philosophe parfait?*, p. 344, n. 88.

47 «... si est *aliquod genus hominum, quod non potest philosophari*, hoc non est ex natura formae cogitativae, vel intellectivae absolutae, quia sic aequaliter sunt nati ad philosophiam acquirendam, *sed ex parte naturae individualis repugnat ei, ut dictum est, ut ex parte complexionis et indispositionis organorum figurae et situs*, quae administrant ad ista, et tales sunt illi, quibus certitudo flebilis est propter impotentiam complectendi», IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, I, q. 4, f. 5^r. Si veda anche il notevole passo in II, q. 2, f. 21^v (dove l'intelletto agente è presentato in termini "agostiniani" come "maestro interiore"): «Notandum quod homines inveniuntur *dupliciter dispositi ad philosophiam*. Aliqui habent bonam dispositionem intellectus agentis et possibilis, et bonam dispositionem virtutum sensitivarum, quae praesupponuntur ab intellectu et organa distincta, et bonam cogitativam, memoriam et alias potentias, et illi homines sic dispositi lumine intellectus agentis et cognitione terminorum possunt investigare cognitionem primorum principiorum. Et ille intellectus agens est interior doctor, cuiusmodi indigent principia, sed non ratiocinatione sicut conclusiones. *Alii autem sunt homines qui non sunt sic dispositi, sed habent corpus inhabile, et non habent intellectum elevatum, sed multum immersum materiae; tales propter indispositionem corporis non possunt accipere principia nisi probentur eis, vel sint famosa ...*».

48 Jandun offre la sua definizione della *complexio*, basata su Avicenna e Averroè, nel *Super libros Aristotelis de anima*, III, q. 8, ff. 66^v-67^r.

49 La discussione più rilevante su questo punto si trova nelle *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, I, q. 4, f. 5^r (passo parzialmente citato *supra*, n. 45). Ma osservazioni rilevanti si trovano anche in II, q. 2 (cfr. *supra*, n. 47) e in II, q. 4, f. 25^v-26^r: «... unde nota quod cognoscere principia abstracta est difficile, quia licet intellectus noster non sit actus corporis, tamen *dependet in cognitione a virtutibus corporeis*, ut cogitativa et aliis. Et istae virtutes *indisposite quo ad organa*, ut quod non sint bene distinctae, et non habent *bonam complexionem spirituum*, quod organa non sint disposita quo ad situm et figuram, impediuntur in operatione et per consequens intellectus impeditur in intelligendo sic intrinsece, immo aliqui habent *organorum indispositionem talem*, quod non solum non possunt cognoscere principia abstracta, immo nec primas propositiones ...». Come abbiamo visto *supra*,

*subtilitas intellectus*⁵⁰. Qui basti ricordare che egli offre una versione assai sofisticata di un modo di concepire le differenze esistenti fra gli esseri umani che deriva da una pluralità di fonti filosofiche, mediche e astrologiche ma che spesso era ritenuta semplicemente “peripatetica”⁵¹. Dal XIII secolo in avanti una simile concezione venne accettata da non pochi teologi e filosofi, che l’usarono per scopi differenti⁵² – in particolare per spiegare perché il desiderio di conoscere, che Aristotele considera “naturale”, non è realizzato dalla maggior parte degli uomini⁵³; e tale

pp. 47, 49, in *Convivio* I, I, 11 Dante esclude dal banchetto filosofico chiunque sia «male de’ suoi organi disposto».

50 Nel discutere il problema «num omnes homines unam appetent scientiam», Jandun introduce l’argomento, basato sul passo di Alberto citato *infra*, n. 53, che «aliquis est aptus natus ad facilem scientiam, aliquis ad difficilem *secundum diversitatem hominum in subtilitate et non subtilitate intellectus* vel aliarum virtutum cognoscitivarum». Nel rispondere Jandun afferma che tutti gli uomini desiderano la stessa scienza secondo la loro «forma comune», ma non secondo la loro «forma individuale», perché «*secundum diversitate complexionis diversificantur appetitus*», *Quaestiones*, I, q. 5, f. 5^v.

51 È però degno di nota che i pensatori medievali trovassero anche in Maimonide un’importante fonte dell’idea che la «*complexio corporis*» è una delle principali cause che impediscono l’acquisizione della sapienza: cfr. *Dux neutrorum vel dubiorum. Part I*, D. Di Segni (ed.), Peeters, Leuven - Paris - Bristol 2019, I, 33, pp. 97-99.

52 Pietro d’Auvergne, ad esempio, ricorda le inclinazioni intellettuali nella poco usuale questione «*utrum expediens sit quemlibet ignorantem quamlibet scientiam in quolibet tempore et in qualibet civitate addiscere*», dove sottolinea che gli esseri umani, avendo diverse attitudini, non dovrebbero sprecare il loro tempo studiando discipline che superano le loro capacità: «*Item, non est expediens hominem laborare in illa sciencia ad quam non est natus; sed non est quilibet natus ad quamlibet scienciam: quidam enim sunt nati ad medicinam, quidam ad naturalia, quidam ad mathematica [...]*». Si veda il commento all’*Etica Nicomachea*, q. 17, ed. in A. CELANO, *Peter of Auvergne’s Questions on Books I and II of the “Ethica Nicomachea”*. *A Study and Critical Edition*, «*Mediaeval Studies*» 48 (1986), pp. 1-110: 54-55.

53 Per limitarsi a due esempi, in un capitolo del suo commento alla *Metafisica* specificamente consacrato a discutere «*quid sit naturale sciendi desiderium et ad quid scire et unde provenit tota diversitas studiorum*», Alberto Magno prima sostiene che il desiderio umano di conoscere può essere pienamente saziato solo da una piena comprensione dell’intelletto divino, dal momento che, come affermò Averroè, «*quaestio de intellectu divino est desiderata sciri ab omnibus hominibus*»; poi fa appello alla “purezza” dell’intelletto e alla diversa *complexio* del corpo per distinguere i buoni studiosi della metafisica, della matematica, della filosofia natu-

concezione suggestionò profondamente lo stesso Dante, come risulta dalla sua lunga discussione della nobiltà nel quarto libro del *Convivio*, ove l'idea di *complexione* svolge un ruolo decisivo⁵⁴.

Sembra quindi lecito concludere che se Dante e Jandun ebbero un approccio diverso di fronte al problema della divulgazione della filosofia, ciò non dipese tanto dal loro modo di intendere le differenze intellettuali fra gli uomini, quanto dalle loro diverse opinioni su che cosa fosse la filosofia – opinioni ovviamente influenzate anche dal diverso contesto in cui operarono, dal loro diverso status e dal loro diverso ruolo sociale. La valutazione che Dante diede della gerarchia delle discipline filosofiche ha creato qualche difficoltà agli studiosi, perché in *Convivio* II, XIV, 14 egli attribuisce un ruolo preminente all'etica mentre in altri passi della medesima opera (III, XI, 16-17; IV, XVII, 11-12) sembra riconoscere il primato alla metafisica

ra e della retorica. Cfr. *Metaphysica*, B. Geyer (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16.1, I, 5, pp. 7-8; cfr. anche *De anima*, C. Stroick (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. 7.1, II, 3, 23, p. 133. Simone di Faversham apre il prologo delle sue questioni sulle *Confutazioni sofistiche* con l'affermazione di Aristotele che «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere», ma poi si affretta a chiarire che di fatto «pauci sunt qui philosophiam quaerunt et paucissimi ad eam veniunt», per una molteplicità di ragioni: fra queste, la convinzione che alcuni uomini «non possunt gustare philosophiae dulcedinem propter complexionem naturalem», dal momento che «ex complexione naturali duri et obtusi ingenii ita quod eorum obtusitas nullo modo potest mollificari»; cfr. *Quaestiones super libro elenchorum, prooemium*, S. Ebbesen, T. Izbicki, J. Longeway, F. Del Punta, E. Serene, E. Stump (edd.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978, p. 27.

54 Cfr. ad esempio III, VIII, 17; IV, II, 7; IV, XXI, 7-8. La migliore presentazione della concezione dantesca della *complexione* e delle sue fonti si trova in P. BERTINI MALGARINI, *Il linguaggio medico e anatomico nelle opere di Dante*, «Studi Danteschi» 61 (1989), pp. 1-108: pp. 35-54. Cfr. anche FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 57-68, 81-88. L'assunto che vi sono precondizioni biologiche dell'attività intellettuale è centrale nel dibattito medievale sulla nobiltà, come finemente mostrato da A. ROBIGLIO, *The Thinker as Noble Man ("bene natus") and Preliminary Remarks on the Medieval Concept of Nobility*, «Vivarium» 44 (2006), pp. 205-247: 227-242 [Sul tema si vedano anche P. PORRO, *Ci sono anime più nobili di altre? Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e la condanna del 1277*, in A. PALAZZO, F. BONINI, A. COLLI (a cura di), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2016, pp. 135-148; ID., *Nobiltà e virtù tra il "Convivio" e la "Monarchia"*, in E. ARDISSINO (a cura di), *Dante: filosofia e poesia della giustizia. Dalla "Monarchia" alla "Commedia"*, Mimesis, Milano - Udine 2021, pp. 85-106].

sica. Bruno Nardi sostenne che la *divisio scientiae* di Dante è meno originale, più coerente e meno fedelmente aristotelica di quanto Étienne Gilson credesse⁵⁵. Comunque sia, qual è per lui la precisa funzione della metafisica? Sarebbe arduo trovare una risposta esauritiva a questa domanda ma almeno un punto è chiaro: il suo compito *non* è di condurre la mente umana a comprendere la *quidditas* di Dio⁵⁶. Nella sua brillante discussione del passo controverso (III, xv, 7-11) in cui Dante insiste sui limiti della conoscenza e sostiene che essi non impediscono la felicità intellettuale dell'uomo, Falzone dimostra in modo convincente che questa posizione è meno eccezionale di quanto spesso si sia assunto, e giustamente sottolinea che anche fra i maestri delle Arti parigini, influenzati dalla teoria averroista della "congiunzione", sono rintracciabili orientamenti diversi in merito alla possibilità umana di conoscere l'essenza delle sostanze separate⁵⁷. Va però rammentato che Alberto Magno aveva ripetutamente e positivamente menzionato l'idea, tratta dal commento di Averroè alla *Metafisica*, che tutti gli uomini per natura desiderano sapere «quel che Dio pensa»: e una tale idea, condensata

55 B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 209-245. Cfr. anche A. MAIERÙ, *Dante di fronte alla "Fisica" e alla "Metafisica"*, in M. PICONE, Th.J. CACHEY, M. MESIRCA (ed. by), *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander*, Firenze, Cesati 2004, pp. 127-149.

56 Secondo Dante l'intelletto umano può conoscere la materia prima, le sostanze immateriali e Dio solo dai loro effetti: «Onde è da sapere che di tutte quelle cose che lo 'ntelletto nostro vincono, si che *non può vedere quello che sono, convenevolissimo trattare [è] per i loro effetti*: onde di Dio e delle sostanze separate e della prima materia, così trattando, potemo avere alcuna conoscenza»; di conseguenza, «in questa vita perfettamente lo suo uso avere non puote – lo quale averà in Dio che è sommo intelligibile –, *se non in quanto considera lui e mira lui per li suoi effetti*». Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), III, VIII, 15 e IV, XXII, 13, pp. 438 e 736.

57 Cfr. FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 101-256. Per interessanti osservazioni al riguardo si veda anche P. PORRO, *Tra il "Convivio" e la "Commedia": Dante e il "forte dubitare" intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in A. SPEER, D. WIRMER (hrsg. von), 1308: *ein Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, de Gruyter, Berlin - New York 2010, pp. 631-659; ID., *"Avegna che pochi compiano la giornata". L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel "Convivio" dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 389-406; G. FIORAVANTI, *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*. [Per una più ampia trattazione del tema cfr. *infra*, pp. 143-167].

nella formula *quaestio de intellectu divino est desiderata sciri ab omnibus hominibus*, ebbe un largo successo fra i *magistri artium*, da Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia in poi⁵⁸. Dante rifiutò questa prospettiva, e credo che vi sia una relazione stretta fra il suo progetto di diffusione e volgarizzazione della filosofia e il suo scetticismo nei confronti dell'idea che essa sia una forma di sapere che culmina in un'indagine metafisica dell'intelletto di Dio e nella contemplazione della sua essenza. Jandun ammoniva a «non mangiare inutilmente il pane dei filosofi» perché questo pane era il simbolo dello sforzo della ragione per comprendere gli *arcana Dei*⁵⁹. Dante, come si è visto, precisa sin dall'inizio del primo libro del *Convivio* che alcuni uomini non possono nutrirsi del cibo della sapienza a causa delle loro menomazioni fisiche o della loro indegnità morale⁶⁰, ma poi invita *tutti gli altri* a prendere posto alla sua "tavola", senza distinguere fra *rudes* e *provecti*, senza richiedere prerequisiti intellettuali, senza considerare le differenti capacità individuali; poi, alla fine dello stesso libro, enfaticamente promette che con il suo «pane orzato» si «satolleranno migliaia»⁶¹. Potremmo forse dire che Dante era convinto che il suo «pane» avrebbe sfamato così tante persone perché, diversamente da quello di Jandun, aveva un basso contenuto metafisico?

58 Nel commento grande alla *Metafisica*, XII, c. 51, Averroè afferma: «Quia ista quaestio est nobilissima omnium, quae sunt de Deo, scilicet scire quid intelligit, et est desyderata ab omnibus naturaliter»: cfr. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, ed. Giunta, vol. 8, f. 335^D. Per l'uso che di questo testo venne fatto da Alberto Magno e Boezio di Dacia rimando a L. BIANCHI, *Felicità intellettuale, "ascetismo" e "arabismo": nota sul "De summo bono" di Boezio di Dacia*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 13-34: 24-25, n. 32. [Cfr. anche *infra*, p. 144, n. 92].

59 Cfr. *supra*, p. 45.

60 Cfr. *supra*, p. 47.

61 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, XIII, 12, p. 186: «Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre ed in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce». Su questo passo cfr. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 137-138.

Un “eterodosso” in Paradiso?

Note sul rapporto fra Dante e Sigieri di Brabante

Un secolo fa, nel suo *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia”*, il giovane Bruno Nardi prendeva posizione contro l’interpretazione della presenza di Sigieri nel canto X del *Paradiso* proposta nel 1899 da Pierre Mandonnet e iniziava a smantellare «la leggenda» del tomismo di Dante¹. Proseguito per decenni, questo lavoro ha avuto il grandissimo merito di richiamare l’attenzione sull’influenza esercitata sul pensiero dantesco non solo da Tommaso d’Aquino, ma da altri esponenti della tradizione aristotelica araba e latina, primi fra tutti Averroè e Alberto Magno²; ha inoltre sancito il definitivo intreccio fra gli studi danteschi e gli studi sigeriani, favorendo uno scambio fra gli storici della letteratura e gli storici della filosofia rivelatosi assai proficuo. Non è ovviamente possibile presentare e discutere qui le tante soluzioni proposte a «l’enigma di Sigieri» – per usare la formula introdotta nel 1926 da Salomon Reinach e destinata a duraturo successo³.

1 Si veda il già citato NARDI, *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia”*. Sulla genesi di questo lavoro e il suo impatto sulla critica dantesca si veda P. FALZONE, *Bruno Nardi’s Leuven Degree Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante’s Philosophy*, «Tijdschrift voor filosofie» 75 (2013), pp. 357-373. [Su quest’opera nardiana cfr. *supra*, pp. 14-15].

2 Una messa a punto sul tema si trova nell’eccellente saggio di S.A. GILSON, *Dante and Christian Aristotelianism*, in C. HONNESS, M. TREHERNE (ed. by), *Reviewing Dante’s Theology*, Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Wien 2013, vol. I, pp. 65-109.

3 Cfr. S. REINACH, *L’enigme de Siger*, «Revue historique» 151 (1926), 34-47. La formula è ancora usata da M.B. CROWE, *Paradiso X: Siger of Brabant*, in D. NOLAN (ed.), *Dante Soundings. Eight Literary and Historical Essays*, Irish Academic Press, Dublin 1981, pp. 146-163: 156. R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, p. 142, parla invece del «mistero di Sigieri di Brabante».

Mi limito a osservare che rileggere oggi la letteratura sterminata, e di livello assai diseguale, che per oltre un secolo è stata consacrata alla soluzione di questo “enigma” è confortante e frustrante al contempo. Confortante è infatti constatare quanti progressi siano stati compiuti: a partire da pochi assunti ormai irrinunciabili (la scoperta di Nardi dell’influenza esercitata su Dante dalla tradizione “averroista”; il fondamentale principio metodologico formulato da Étienne Gilson secondo cui «un personaggio della *Divina Commedia* conserva della sua realtà storica solo quel che è richiesto dalla funzione rappresentativa assegnatagli da Dante»⁴; la consapevolezza che il cielo del Sole è strutturato intorno al principio della conciliazione degli opposti, dell’integrazione fra diverse forme di sapere⁵), sono state elaborate interpretazioni sempre più raffinate che, pur nella varietà delle prospettive, convergono nel vedere nell’elogio di Sigieri pronunciato da Tommaso una celebrazione dell’autonomia della ricerca filosofica⁶.

Frustrante, invece, è rendersi conto che molti dettagli ancora ci sfuggono, molti problemi restano aperti e vengono a volte ingarbugliati dalla proliferazione di letture che pretendono di colmare le nostre lacune d’informazione con congetture inverificabili, di cogliere in ogni espressione dantesca allusioni e significati reconditi, di stabilire connessioni basate più su associazioni mentali che

4 É. GILSON, *Dante e la filosofia*, tr. it. di S. Cristaldi, Jaca Book, Milano 1985 (prima ed. francese 1939), p. 243.

5 Già Nardi sottolineò che Tommaso e Sigieri «si sono riconciliati dopo la morte nell’aspetto della verità intera»: NARDI, *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia”*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (1912), p. 239; cfr. anche ID., *Nel mondo di Dante*, p. 244; ID., *“Lecturae” e altri studi danteschi*, R. Abardo (ed.), Le Lettere, Firenze 1990, p. 172. Interessanti sviluppi di questa prospettiva si trovano in K. FOSTER, *The Celebration of Order: Paradiso X*, in ID., *The Two Dantes and Other Studies*, Darton, Longman & Todd, London 1977, pp. 120-136: 135-136; P. DRONKE, *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, in particolare pp. 82-91 e 144, n. 51.

6 Si vedano ad esempio FOSTER, *The Celebration of Order*, pp. 135-136; IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 142-149; A. PETAGINE, *L’elogio di Dante*, in SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell’uomo*, pp. 355-359; A. GHISALBERTI, *Dante e il pensiero scolastico medievale*, Edizioni di Sofia, Milano 2008, pp. 9-12; F. BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto XII del Paradiso*, Olschki, Firenze 2009, pp. 215-227.

su evidenze testuali. È quindi opportuno sottolineare che in realtà molto di quel che si è scritto sul rapporto fra Dante e Sigieri è tanto apprezzabile quanto inevitabilmente provvisorio, per due ovvi ma spesso trascurati motivi. Il primo è che malgrado il notevole progresso degli studi sappiamo ancora troppo poco su Sigieri. Alcuni suoi testi ancora attendono di essere studiati e pubblicati mentre altri sembrano irrimediabilmente perduti. Il secondo motivo è che non sappiamo se e che cosa Dante avesse letto di Sigieri. Si è passati dall'ipotesi manifestamente inverosimile con cui Mandonnet, nel clima delle prime riletture neotomiste di Dante, cercò di giustificarlo – cioè che Dante mise Sigieri in Paradiso perché aveva solo vaghe informazioni su di lui⁷ – alla disinvolta supposizione che lo conoscesse così bene da seguirne la, presunta, "conversione" al tomismo⁸. Anche il tentativo di Maria Corti di dimostrare la dipendenza diretta di Dante dall'"aristotelismo radicale" – da Boezio di Dacia prima ancora che da Sigieri – ha prodotto risultati più suggestivi che convincenti, poiché si fondava sulla ricerca di assonanze dottrinali o testuali (pochissime delle quali hanno retto il vaglio della critica), dando per scontato che i principali testi di questa tradizione di pensiero gli fossero accessibili, ciò che era tutt'altro che certo quando ella scrisse il suo influente saggio⁹.

7 Cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Deuxième édition revue et augmentée*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1908-1911, vol. I, pp. 301-303. L'ipotesi di Mandonnet è stata confutata in modo convincente da NARDI, *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia"*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (1912), p. 234; GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 240-242; NARDI, «Lecturae» e altri studi danteschi, 171.

8 Come vedremo (*infra*, p. 70), VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, pp. 165-176, spiega il tributo fattogli nel canto X del *Paradiso* insistendo sull'evoluzione di Sigieri ma, abbastanza curiosamente, fa solo vaghi riferimenti alla conoscenza che Dante poteva avere della sua vita e delle sue opere: cfr. in particolare pp. 173-175.

9 Cfr. M. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, Sansoni, Firenze 1981, p. 83: «Dante conosce i testi di Sigieri e di Boezio, conosce probabilmente anche quello dell'Anonimo Giele [...], li ha ammirati, ne ha anche usufruito qua e là nelle opere precedenti la *Commedia*...». M. VEGLIA, *Da Sigieri al "venerabile Bernardo"*. Su *Par. X-XI*, «Studi Danteschi» 68 (2003), pp. 113-129: 117-118, e J.A. SCOTT, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, «Letteratura italiana antica» 9 (2008), pp. 193-217: 209, giustamente contestano quest'affermazione (Scott ricorda anche che Dante potrebbe aver letto opere di Sigieri che non ci sono pervenute).

In realtà solo di recente è stato dimostrato che negli ambienti italiani frequentati da Dante i testi di Sigieri e di altri *magistri artium* parigini circolarono molto precocemente. Nel catalogo della biblioteca del medico bolognese Tommaso d'Arezzo, risalente al 1286, segnalato nel 2008 da Armando Antonelli e poi attentamente studiato da Luciano Gargan, troviamo infatti il commento di Boezio di Dacia ai *Topici* e «tre quaderni di questioni di Boezio e Sigieri sul *De generatione* e il *De causis* e un quaderno di questioni di Boezio sul *De memoria et reminiscentia*»¹⁰. Inoltre in un libro pubblicato una dozzina d'anni fa Dragos Calma ha mostrato come Antonio da Parma – medico, allievo di Taddeo Alderotti, maestro a Padova e a Bologna, legato a Cangrande della Scala e coinvolto insieme a Dante in accuse di pratiche magiche ai danni del papa Giovanni XXII – riproduca nella sua questione sull'unità dell'intelletto lunghi passi tratti alla lettera dal *De anima intellectiva* di Sigieri, da lui chiamato *Sugerus Magnus*¹¹.

Non è quindi necessario accettare l'ipotesi del viaggio di Dante a Parigi, accolta da alcuni biografi e rifiutata da altri¹², per concludere

10 «iii quaternos *Questionum Boetii et Sugerii supra librum De generatione et De causis* et unum quaternum *Questionum Boetii supra librum De memoria et reminiscentia*», in A. ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286 contro il "Magister" Tommaso d'Arezzo*, «Per leggere» 8 (2008), pp. 5-13: 11. Il documento rinvenuto da Antonelli è stato poi riedito e studiato da L. GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, «Aevum» 86 (2012), pp. 667-690: 679-680 [ora in Id., *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Antenore, Padova 2014, pp. 81-111: 96-98].

11 D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 313-325 (per l'epiteto «Sugerus Magnus» cfr. p. 324). Su Antonio da Parma si veda anche S. VANNI ROVIGHI, *Gli averroisti bolognesi, in Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienza*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971, pp. 161-79: 170-71; NARDI, «*Lecturae*» e altri studi danteschi, pp. 257-258. [Per ulteriore bibliografia si veda *supra*, pp. 25-26, n. 42].

12 Per una panoramica critica sul problema si veda F. LONGO, *Il viaggio di Dante a Parigi. Un mito biografico*, «Studi (e testi) italiani» 18 (2006), pp. 31-77. [Per ulteriori riferimenti bibliografici cfr. *supra*, p. 27]. Anche se si supponesse che Dante abbia soggiornato a Parigi, resterebbe da stabilire quali opere di Sigieri gli sarebbero state accessibili. L'unica certezza è che, se Dante andò a Parigi, non poté incontrarvi Sigieri, morto negli anni Ottanta in Italia. [Precisazioni al riguardo *supra*, pp. 17-19: comunque sia, anche se non possiamo più dare per certo che il 1284 sia il termine *ante quem* della morte di Sigieri, è impossibile posticiparla al punto da rendere plau-

che egli avrebbe potuto – ma il condizionale è d'obbligo – procurarsi non solo alcune delle più note opere di Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, ma anche qualche loro commento di cui sinora ignoravamo l'esistenza. La critica ha evidenziato come nel canto X del *Paradiso* la presentazione di almeno tre personaggi – Pietro Lombardo, Riccardo di San Vittore e Severino Boezio – riecheggino una formula celebre di una loro opera¹³. Dobbiamo quindi essere consapevoli che gli sforzi che abbiamo compiuto e continueremo a compiere per capire che cosa siano gli «invidiosi veri» (v. 138) potrebbero essere del tutto vani, perché forse la chiave di lettura di questa controversa espressione si trova in testi sigieriani accessibili a Dante e a noi sconosciuti¹⁴; e che in questi testi, o magari nel conosciuto ma inedito commento al *De longitudine et brevitate vitae*¹⁵, può forse celarsi qualche passo che ci costringerà a rivedere le varie, pur affascinanti interpretazioni dei versi «'n pensieri gravi a morir li parve venir tardo» (vv. 134-135)¹⁶.

sibile un suo incontro a Parigi con Dante, il cui viaggio è generalmente ipotizzato nel 1309-1310]. Immaginato da Honoré de Balzac in *Les Proscrits*, scritto nel 1831 quando Sigieri era presoché sconosciuto, l'incontro parigino fra lui e Dante è considerato ancora attendibile da P. KIBRE, *Dante and the University of Paris and Oxford*, in G. DI SCIPIO, A. SCAGLIONE (ed. by), *The 'Divine Comedy' and the Encyclopedia of Arts and Sciences*, Benjamins, Amsterdam - Philadelphia 1988, pp. 367-371 (che a p. 367 parla del soggiorno di Dante 1306-1307 a Parigi «where he apparently heard Siger de Brabant!»). [Su Balzac e Sigieri si veda ora la messa a punto di R. IMBACH, *Sigieri di Brabante, eccellente maestro di teologia mistica? Su una novella di Balzac dedicata a Dante*, «Giornale critico della filosofia italiana» 100 (2021), pp. 540-548].

13 Cfr. DRONKE, *Dante and Medieval Latin Traditions*, pp. 93-94, 96-97.

14 P.R. BLUM, *Sigieri e San Tommaso nel Paradiso*, «Verbum. Analecta Neolatina» 3 (2001), 101-109, suggerisce invece che Tommaso d'Aquino potrebbe essere «la fonte dove trovare un'esposizione della dottrina di Sigieri che fa meritare a quest'ultimo un posto accanto a lui», sulla base del presupposto che «le qualità dell'elogiato devono avere qualche riscontro nella dottrina dello stesso elogiatore» (*ibidem*, p. 107). Partendo dallo stesso presupposto si dovrebbe ricercare nelle opere dell'Aquinato la «fonte» della presentazione degli altri sapienti lodati nel canto X mentre, come ho appena ricordato, in alcuni casi Dante chiaramente si serve di espressioni risalenti alle loro opere.

15 L'autenticità, tuttavia, è controversa: cfr. A. DONDAINE, L.-J. BATAILLON, *Le manuscrit Vindob. Lat. 2330 et Siger de Brabant*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 36 (1966), pp. 153-261: 170, 184-188.

16 CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, pp. 100-101, suggerì di leggere la formula di Dante alla luce di quanto Sigieri afferma alla fine del *De anima intellectiva*, cioè

Alla luce di queste considerazioni, non mi azzarderò a proporre una rilettura d'insieme dei rapporti fra Dante e i cosiddetti averroisti, accontentandomi di fare alcune precisazioni sulla “eterodossia” di Sigieri (§ 2.1), per poi aggiungere qualche osservazione sugli «invidiosi veri» – focalizzando l'attenzione prima sull'aggettivo «invidiosi» (§ 2.2.1), poi sul sostantivo «veri» (§ 2.2.2).

2.1. Sulla “eterodossia” di Sigieri

Nel bel libro *Dante fra scienza e sapienza*, in cui analizza attentamente i vari elementi che accomunano i sapienti presentati nelle due ghirlande dei canti X e XII, Francesco Bausi ha sottolineato come la loro selezione sia «equilibrata» sotto diversi aspetti: quello della distribuzione cronologica, quello della provenienza geografica, quello delle discipline e degli atteggiamenti culturali rappresentati¹⁷. Chi però si ponesse la questione del loro “tasso di ortodossia” potrebbe invece avere l'impressione di un forte squilibrio. Da Nardi e Gilson in avanti si è sempre insistito, a ragione, sul fatto che l'elo-

che una vita *sine litteris* equivale alla morte. Benché sia stata positivamente accolta, questa interpretazione solleva svariate obiezioni. In primo luogo, come sottolinea Dronke (*Dante and Medieval Latin Traditions*, p. 142, n. 41), Sigieri «alludes to a figurative rather than an actual death». In secondo luogo Corti suppone che nell'ultima fase della sua vita Sigieri sia stato costretto a vivere «sine litteris», ma ciò è improbabile anche in caso di un suo (presunto) periodo di arresti domiciliari a Orvieto, specialmente se si ricorda che egli aveva con sé «il suo chierico» (cfr. *infra*, n. 34), che in genere si suppone fosse il suo segretario o scriba. In terzo luogo, non è affatto chiaro che cosa «pensieri gravi» effettivamente significa: per usare i termini di DRONKE, *The Medieval Poet and his World*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, p. 408, «were Siger's reflections “grave” (*gravi*) because profound, or because they were heavy with sorrow?». Le più recenti e profonde interpretazioni basate sulla seconda ipotesi sono quelle di VEGLIA, *Da Sigieri al “venerabile Bernardo”*, pp. 123-29 e BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 221-227. Interessanti osservazioni basate sulla prima si trovano invece in U. COSMO, *L'ultima ascesa. Introduzione alla lettura del “Paradiso”*, nuova ed. a cura di B. Maier, La Nuova Italia, Firenze 1965 (prima ed. 1936), p. 117; C.C.J. WEBB, *Some Notes on the Problem of Siger*, «Medieval and Renaissance Studies» 2 (1950), pp. 121-127: 127. [Ma si veda ora quanto osservato nell'*Introduzione* a proposito della nuova lettura proposta da Pasquale Porro, *supra*, pp. 19-23].

17 Cfr. BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 75-119: 82-84.

gio che Tommaso fa di Sigieri nel canto X presenta forti corrispondenze con quello che Bonaventura fa di Gioacchino nel XII. Sin dal 1936, del resto, Umberto Cosmo aveva acutamente rilevato che Sigieri e Gioacchino rappresentano «l'estrema esagerazione» degli orientamenti seguiti rispettivamente da Tommaso e Bonaventura, e aveva aggiunto che il problema della loro presenza nel *Paradiso* nasceva proprio dal fatto che il loro "estremismo" li avrebbe portati a scontrarsi entrambi con l'ortodossia religiosa: «Condannate come eretiche alcune proposizioni dell'uno dal concilio Lateranense del 1215; giudicate eretiche ben duecento e diciannove proposizioni dell'altro nel 1277»¹⁸.

Oggi nessuno potrebbe più attribuire al solo Sigieri tutte le tesi censurate dal vescovo di Parigi Étienne Tempier. Ciononostante non pochi dantisti seguitano a parlare con una certa approssimazione delle "opinioni eretiche" che Sigieri avrebbe diffuso, della sua "condanna" e della sua "scomunica"¹⁹; e continuano a credere che "l'enigma" del suo elogio da parte di Dante consisterebbe essenzialmente nel fatto che nel suo caso – e parallelamente nel caso di Gioacchino²⁰ – un "eterodosso" viene esaltato nel *Paradiso* proprio da quel "campione dell'ortodossia" che l'aveva combattuto nella vita terrena.

Vale perciò la pena di sottolineare che un simile modo di impostare il problema del rapporto Dante-Sigieri è ancora quello che era emerso nel clima culturale degli anni a cavallo fra XIX e XX secolo, segnati dalla rilettura neoscolastica e neotomista di Dante e dell'intero pensiero medievale, che spingeva a cercare soluzioni

18 COSMO, *L'ultima ascesa*, pp. 107, 112; sulle "esagerazioni" di Sigieri e Gioacchino si vedano anche G. GORNI, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 114-118, e BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 89-90.

19 Fra gli altri si vedano P. TOYNBEE, *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, revised by Charles S. Singleton, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 576; B. DELMAY, *I personaggi della "Divina Commedia". Classificazione e regesto*, Olschki, Firenze 1986, p. 357; GORNI, *Lettera nome numero*, p. 114; i commenti al *Paradiso* di A.M. Chiavacci Leonardi (pp. 298-299) e di R. Hollander (p. 111).

20 La letteratura su Dante e Gioacchino è sterminata: si veda almeno S. CRISTALDI, *Gioacchino da Fiore nel Paradiso dantesco*, «Sicilorum gymnasium» n.s. 48 (1995), pp. 119-152.

quasi sempre ispirate a modelli di tipo “evoluzionistico”. Le loro frequenti e appassionate controversie hanno spesso oscurato il fatto che Bruno Nardi e Fernand Van Steenberghen in fondo convergevano nel ritenere che il rapporto fra queste due figure potesse comprendersi solo nei termini di una evoluzione intellettuale concepita come un progressivo avvicinamento a posizioni “ortodosse”. Tuttavia Nardi insisteva sull’evoluzione di Dante sostenendo che, dopo la giovanile fase poetica, egli sarebbe stato profondamente affascinato dalla concezione averroista della filosofia (come documentato dal *Convivio* e dalla *Monarchia*) per abbracciare infine, ai tempi della stesura della *Commedia*, una visione più “tomista” dell’“armonia” fra sapere razionale e rivelato²¹. Van Steenberghen – seguito da Zimmerman e da non pochi studiosi di diverso orientamento, Corti inclusa – ha invece richiamato l’attenzione sull’evoluzione di Sigieri: il quale a suo giudizio si sarebbe allontanato, sotto la pressione delle autorità ecclesiastiche e delle obiezioni dell’Aquinata, dalla dottrina averroista dell’unità dell’intelletto potenziale e avrebbe adottato nelle *Quaestiones super librum de causis* una posizione sull’anima umana che è «sempre ortodossa (almeno agli occhi del teologo del XX secolo) e vicina a quella di San Tommaso»²².

Entrambi questi schemi risultano, allo stato attuale delle ricerche, ormai insostenibili. Per quanto riguarda Dante, la datazione bassa della *Monarchia* impedisce di circoscrivere l’influenza esercitata sul suo pensiero dalla tradizione averroista al primo decennio del Trecento²³. Per di più, Ruedi Imbach ha richiamato l’attenzione

21 Già nel giovanile *Sigieri di Brabante nella “Divina Commedia”*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (1912), p. 236, Bruno Nardi insistette su questo punto, criticando Le Clerc: «Il Le Clerc, per render conto del posto che Dante ha fatto nel *Paradiso* a Sigieri, ricorre alla supposizione di una conversione di questi al tomismo. Tale ipotesi è per ora senza sostegno. Ma, se di un convertito bisognasse parlare, tale è piuttosto il poeta della *Divina Commedia*».

22 Cito da VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger*, p. 134; alle pp. 399-403 si troverà l’ultima versione della sua ricostruzione “evoluzionista” del pensiero di Sigieri. Cfr. anche A. ZIMMERMANN, *Dante hatte doch recht*, «Philosophisches Jahrbuch» 75 (1967/68), pp. 206-217.

23 Per una discussione sulla data della *Monarchia* si veda O. CAPITANI, *La questione della datazione della “Monarchia”*, «Studi Medievali» 51 (2010), pp. 921-953. Non c’è bisogno di ricordare che l’atteggiamento di Dante rispetto all’“averroismo” è contro-

sul fatto che non solo nella *Monarchia* ma persino nel *Paradiso* egli accoglie la tesi che gli angeli non hanno conoscenze "nuove", che era stata rifiutata da Tommaso, difesa da Sigieri di Brabante nel commento al *De causis* e censurata dal vescovo Tempier nel 1277²⁴. D'altra parte questo commento, che si presume sia il suo ultimo scritto, mostra a una più attenta analisi che, con buona pace di Van Steenberghen, Sigieri tutto fece meno che "convertirsi" al tomismo: infatti, se è vero che qui rifiutò senza mezzi termini l'unità dell'intelletto, mantenne il nucleo fondamentale della sua antropologia; criticò apertamente il tentativo di Tommaso di fare della teologia una scienza in senso aristotelico e di accordarla con la metafisica; attinse a piene mani a Tommaso, ma spesso stravolse il senso dei suoi argomenti e glieli ritorse contro; propose ben quattordici tesi che sarebbero state inserite fra gli articoli proibiti nel 1277²⁵.

Sia il percorso intellettuale di Dante sia quello di Sigieri risultano quindi meno lineari e coerenti di quanto non si immaginasse fino a qualche decennio fa²⁶. Ma c'è di più: l'idea stessa che il punto

verso: tra gli interventi più recenti si vedano almeno J. MARENBO, *Dante's Averroism*, in J. MARENBO (ed. by), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden - Boston - Cologne 2001, pp. 349-374; A.K. CASSELL, *The "Monarchia" Controversy. An Historical Study with Accompanying Translations [...]*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004, pp. 55-61; ALBERT R. ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 249, n. 27; pp. 264-266, 293.

24 Cfr. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 145-147. [Più ampiamente su questa questione si vedano *infra*, pp. 135-138, 184-185].

25 Cfr. G. FIORAVANTI, *Sull'evoluzione del monopsichismo in Sigieri di Brabante*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali» 104 (1969/70), pp. 525-632; F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Professione filosofo: Sigieri di Brabante*, tr. it. di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 1977, pp. 127-145; A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 211-241. L'idea dell'evoluzione di Sigieri è apertamente messa in questione da D. CALMA, E. COCCIA, *Un commentaire inédit de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote (ms. Paris, BNF, lat. 16297)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 73 (2006), pp. 283-349.

26 ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, sostiene in modo convincente che «differences between Dantean texts do not necessarily signal a directed teleological itinerary» (p. 60), e lamenta che «speculative theories of chronology and of belated textual revision have been deployed to create a coherent and

di approdo di entrambi questi percorsi fosse la “ortodossia”, spesso disinvoltamente identificata con il “tomismo”, va abbandonata perché del tutto anacronistica – la citazione di Van Stenberghen è emblematica in proposito²⁷. In effetti un giudizio storicamente corretto sulla “ortodossia” dei pensatori del Duecento e Trecento può prendere in considerazione solo i criteri *allora* adottati per definirla. Ma da un lato questi criteri non erano affatto rigidi, poiché vi erano diverse concezioni dell’“ortodossia”, diverse opinioni su chi avesse il compito di determinarla, diverse idee su che cosa fosse e che cosa non fosse *materia fidei*; d’altro lato solo in alcuni casi i conflitti dottrinali coinvolgevano tesi direttamente contrarie alle verità di fede, mentre più spesso in gioco erano le conseguenze che determinate tesi filosofiche *avrebbero potuto* avere in ambito teologico²⁸.

È perciò auspicabile riformulare in termini corretti il quesito sollevato all’inizio, evitando astratte discussioni sul “tasso di ortodossia” dei personaggi incontrati da Dante nel cielo del Sole e provando invece a rispondere a due semplici domande. Quale reputazione godevano questi personaggi nella comunità dei teologi e presso le autorità ecclesiastiche fra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo? In quale misura tale reputazione si discosta dall’immagine che Dante ne propone?

Non mi soffermerò sul caso di Salomone. È noto infatti che la scelta di collocarlo nel Paradiso è tutt’altro che banale, considerato che la sua salvezza fu dibattuta sin dall’età patristica. Va comunque ricordato che, vedendo in lui l’autore dei libri sapienziali e il modello perfetto del re sapiente, Dante trascurò che la Bibbia (1 Re 11,1-8) non solo gli attribuisce settecento mogli e trecento concubine, ma lo

evolutionary interpretation of Dante’s literary career and intellectual biography, usually with the *Commedia* as ideal *telos*» (p. 276). Per una prospettiva diversa ma convergente si veda Z.G. BARAŃSKI, “Sole nuovo, luce nuova”. *Saggi sul rinnovamento culturale in Dante*, Scriptorium, Torino 1996; ID., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000. [Cfr. anche *supra*, p. 16].

27 Cfr. *supra*, p. 70.

28 Ho criticato gli usi anacronistici della nozione di “ortodossia” in L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 14-16 e pp. 61-62 (sulla censura di “eresie virtuali”), fornendo la relativa bibliografia.

presenta come un autentico idolatra²⁹. Qualche breve osservazione merita invece Pietro Lombardo. Non sappiamo se Dante – che in *Monarchia* III, VII, 6 rifiuta la tesi di Pietro che Dio potrebbe conferire al papa «il potere di battezzare»³⁰ – conoscesse le vivaci controversie che avevano coinvolto la sua cristologia, la cui ortodossia fu messa in dubbio ai concili di Tours (1163) e di Reims (1164), riconosciuta dal concilio Lateranense del 1215 e ciononostante contestata da svariati teologi per tutto il XIII secolo³¹. Ovviamente per Dante il Lombardo era il *Magister sententiarum*, l'autore di un'opera – improntata a uno spirito "concordistico" perfettamente congeniale al cielo del Sole – che da quasi un secolo era stata adottata per l'insegnamento universitario della teologia: un'opera che aveva dunque il crisma dell'ufficialità, ma che a lungo continuò a suscitare qualche preoccupazione dottrinale tanto che, ancora a metà Duecento, Bonaventura da Bagnoregio si sentiva in dovere, nel commentarne il secondo libro, di dare per ben due volte l'elenco delle otto tesi in cui Pietro si era allontanato dalla «via comune», aggiungendo la significativa precisazione che «non bisogna per questo motivo insultarlo»³².

29 D. CANFORA, *Sul canto X del "Paradiso"*, «L'Alighieri» 50 (2009), pp. 65-80, ricorda giustamente che «Sigieri non è il solo nome controverso del canto X del *Paradiso*», e a conferma porta proprio l'esempio di Solomone (p. 71). Su di lui si veda anche M. CHIARENZA, *Solomon's Song in the "Divine Comedy"*, in D.E. STEWART, A. CORNISH (ed. by), *Sparks and Seeds. Medieval Literature and its Afterlife. Essays in Honor of John Freccero*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 199-208; P. WILLIAMS, *Dante's Heaven of the Sun and the Wisdom of Solomon*, «Italice» 82 (2005), 165-179; P. NASTI, *Favole d'Amore e "saver profondo". La tradizione salomonica in Dante*, Longo, Ravenna 2007, in particolare pp. 161-174.

30 Sulla posizione di Dante in proposito si veda B. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*. *Sei saggi danteschi* (ristampa anstatica dell'ed. Roma, 1960), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1992, pp. 109-112.

31 La più recente e completa analisi della cristologia di Pietro è offerta da P.B. ROSSI, «*Contra Lombardum*»: *reazioni alla cristologia di Pietro Lombardo*, in *Pietro Lombardo*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007, pp. 123-191.

32 BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, in *Opera Omnia*, Typographya Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902, vol. 2, II, *proem.* e d. 44, dub. 3, pp. 2, 1016 («nec ei est propter hoc insultandum»). Come rilevato sopra, Dante nella *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), III, VII, 6-8, pp. 186-188, critica esattamente una di queste tesi, relativa alla possibilità di trasferire a una qualche creatura il potere di battezzare.

Certo la posizione di Gioacchino e Sigieri è assai più delicata, perché essi furono criticati molto più duramente da numerosi teologi ed ebbero seri conflitti con le autorità ecclesiastiche. È tuttavia inesatto affermare, come talora si continua a fare, che furono condannati o scomunicati. Il concilio del 1215 condannò un *testo* di Gioacchino (il perduto trattato contro il Lombardo) e dichiarò che sarebbe stato considerato «eretico» chi *in futuro* ne seguisse le tesi ma, lungi dal censurare personalmente l'abate calabrese, lodò il suo spirito di obbedienza alla Chiesa, rilevando come egli avesse sottoposto i suoi scritti all'approvazione e alla correzione della Santa Sede³³. Sigieri, per parte sua, fu citato il 23 novembre 1276 a comparire insieme a due suoi colleghi a Saint-Quentin dinnanzi all'inquisitore di Francia Simon du Val, in quanto fortemente sospetto di eresia. Tuttavia non abbiamo alcuna notizia sugli esiti di questa procedura: che Sigieri sia fuggito in Italia per fare appello al papa è plausibile ma tutt'altro che dimostrato e la scelta della sede di convocazione – a metà strada fra Parigi e Liegi, dove Sigieri era canonico – ha indotto Gauthier, subito contestato da Van Steenberghen, a immaginare che egli si sia regolarmente presentato all'inquisitore e, dopo essere stato assolto, si sia recato a Orvieto per regolare «qualche affare del suo capitolo». L'unica cosa certa è che a Orvieto venne ucciso, fra il 1281 e il 1284, da un segretario impazzito³⁴. È comprensibile che questa morte violenta abbia pre-

33 Cfr. H. DENZINGER, *Henchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hünermann (ed.), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2005, pp. 359-62, §§ 803-807.

34 Cfr. R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 68 (1984), pp. 3-49: 25-28, con ampia bibliografia. Gauthier richiama l'attenzione su tre punti rilevanti: in primo luogo, uno dei colleghi di Sigieri, cioè Bernier de Nivelles, fu sicuramente scagionato dall'Inquisitore; in secondo luogo l'affermazione di Peckham che Sigieri perì «miserevolmente» lascia intendere che lo considerava punito dalla giustizia divina e *non* da quella umana; in terzo luogo la sola fonte che testimonia che la morte di Sigieri fu violenta, e in particolare che Sigieri fu ucciso «a clerico suo quasi dementi» è tarda e solo parzialmente affidabile. [Come ricordato nell'*Introduzione*, *supra*, pp. 18-19, Porro ha sottolineato che Peckham in realtà non nomina Sigieri e, più in generale, ha demolito ogni certezza sulla sua morte a Orvieto].

sto alimentato leggendo, raccolte già nel *Fiore* (che, se anche non fosse opera del giovane Dante, seguita a essere incluso fra le opere a lui “attribuibili”)³⁵; ed è comprensibile che susciti, ancora oggi, le ipotesi più fosche e romanzesche³⁶. Ciononostante non abbiamo alcun documento affidabile che consenta di mettere in relazione la morte di Sigieri con le idee da lui professate. Sappiamo invece che alcune di queste idee erano state colpite dalla cosiddetta “condanna” del 7 marzo 1277, la quale però oggi non viene più considerata dalla maggioranza degli specialisti come una condanna dottrinale in senso stretto bensì (secondo l’interpretazione proposta da Roland Hissette e da me) come la proibizione di *insegnare* determinate proposizioni, o addirittura (secondo il suggerimento di Dragos Calma) come il tentativo di disciplinare che cosa potesse essere *citato e usato* fra gli argomenti d’autorità nelle dispute scolastiche e, più in generale, nel processo di ricerca della verità. Comunque sia, l’intervento censorio del vescovo Tempier elencava 219 tesi – complessivamente qualificate come «errori» benché fossero di origine, natura e portata diversa – che nessuno *in futuro* avrebbe potuto «insegnare, difendere o sostenere in qualsiasi modo» senza incorrere nella scomunica. Essa però non riguardò *i testi* dai quali queste tesi erano state più o meno fedelmente estratte – che spesso circolaro-

35 Cfr. *Il Fiore*, L. Formisano (ed.), in *NECOD*, vol. 7.1, XCII, vv. 9-11, p. 148. Si noti che mentre in CXIX, v. 10, p. 190, l’esilio di Guglielmo di Saint-Amour è presentato, in conformità al modello francese, come una conseguenza delle sue idee («sol per verità ch’e’ sostenea»), la morte di Sigieri è qui presentata come causata da Falsembiante, simbolo dell’ipocrisia dei frati, ma non è esplicitamente associata alle sue dottrine filosofiche. Sulla controversa attribuzione del *Fiore* a Dante cfr. P. BOYDE, “*Summus Minimusve Poeta*”. *Arguments for and against Attributing the Fiore to Dante*, in Z.G. BARAŃSKI, P. BOYDE (ed. by), *The Fiore in Context. Dante, France, Tuscany*, Notre Dame Press, Notre Dame 1997, pp. 13-46. [Sulla paternità dell’opera si veda l’*Introduzione* di L. Formisano alla sopracitata edizione, pp. xix-lxi, che quando preparai questo saggio nel 2013 non ero riuscito a vedere, essendo da poco uscita di stampa. Sul passo relativo a Sigieri, comunque, Formisano si limita a riprendere le osservazioni di Gianfranco Contini (cfr. *ibidem*, pp. xxxi, lix), sulle quali è legittima qualche perplessità. Ma sul *Fiore* e sulla costruzione storiografica intorno alla morte di Sigieri sono ora imprescindibili i lavori di Pasquale Porro ricordati *supra*, p. 18].

36 Cfr. ad esempio DRONKE, *Dante and Medieval Latin Traditions*, p. 99 (corsivo dell’autore), che suggerisce che «Siger’s death was made to look like an accident», senza tenere in conto le osservazioni di Gauthier ricordate *supra*, p. 74, n. 34.

no clandestinamente e sotto falsa attribuzione, o furono mutilati da zelanti copisti e possessori perché percepiti come compromettenti, ma che *non* erano stati formalmente vietati; e tantomeno riguardò *le persone* che, a ragione o a torto, si riteneva le avessero sostenute³⁷.

Per di più quest'intervento ebbe subito una vasta risonanza ed acquisì una portata internazionale sin dal 1279, quando il capitolo di Assisi impose agli studenti e ai docenti Francescani di «non difendere le opinioni riprovate dal signor vescovo e dai maestri di Parigi». Tuttavia esso aveva una validità giuridica esclusivamente *locale* perché – come molti si affrettarono a sottolineare – le censure episcopali «non attraversano il mare», «non attraversano i monti»³⁸. Ciò significa che nell'Italia dei tempi di Dante le tesi proibite a Parigi non erano formalmente proibite, e chi come Sigieri ne aveva difese alcune era sicuramente guardato con diffidenza ma non poteva per questo solo motivo essere considerato un eterodosso o peggio un eretico³⁹. I bene informati, peraltro, sapevano che fra gli *articuli parisienses* ce n'erano anche alcuni risalenti a Tommaso d'Aquino⁴⁰,

37 Le citazioni sono dalla lettera prefatoria, ed. in D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris 1999, pp. 74-76. Ho sostenuto che l'intervento del vescovo Tempier nel 1277 non fu una condanna di persone e testi ma una proibizione di insegnare determinate tesi in L. BIANCHI, *1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?*, in AERTSEN, SPEER (hrsg. von), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 90-110: 93-96; ID., *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 7-8, 35-36 e 38-39 (sulla mutilazione dei testi dopo il 1277). Sul decreto di Tempier come misura mirante a regolamentare le citazioni si veda D. CALMA, *Du bon usage des grecs et des arabes. Réflexions sur la censure de 1277*, in L. BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 115-184.

38 Sulle polemiche intorno alla validità giuridica e l'impatto "internazionale" della condanna si veda BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 35-39; ID., *A Turning Point in Medieval Philosophy?*, pp. 96-97; ID., *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 210-214.

39 CANFORA, *Sul canto X del "Paradiso"*, p. 80, ha quindi ragione di chiedersi se i lettori di Dante considerassero la "eterodossia" di Sigieri come evidente.

40 Fra i numerosi manoscritti che tramandano gli articoli del 1277 solo uno – significativamente parigino – dichiara che essi sono diretti «contra Segerum et Boetium hereticos» (cfr. PICHÉ, *La condamnation parisienne*, p. 189, n. 1). Numerosi manoscritti del XIV secolo aggiungono invece a taluni articoli la glossa «contra Thomam» – e un manoscritto fiorentino lo fa molto più sistematicamente degli altri (cfr. *ibidem*, pp. 116, 132, 136, 144).

e che la loro messa al bando aveva segnato solo l’inizio di un’azione a vasto raggio, che aveva rapidamente spostato l’attenzione dalla facoltà delle Arti a quella di Teologia. Spalleggiato da numerose autorità accademiche (fra le quali spicca il cardinale legato Simon de Brion, futuro papa Martino IV), nel giro di una ventina di giorni Tempier infatti rifiutò la *licentia docendi* al baccelliere agostiniano Egidio Romano e lo costrinse a ritrattare una lista di 51 articoli, 31 dei quali di chiara ascendenza tomista; minacciò un maestro secolare di Teologia, Enrico di Gand, imponendogli di sconfessare davanti ai suoi studenti la tesi – tomista – dell’unicità della forma sostanziale nell’uomo; e probabilmente aprì un’inchiesta postuma sullo stesso Tommaso d’Aquino. Benché l’esistenza di una procedura autonoma contro l’Aquinata sia oggetto di discussioni, è comunque chiaro che l’Aquinata fu – direttamente e/o indirettamente – uno dei principali bersagli della “campagna di marzo” del vescovo Tempier. Sappiamo inoltre che egli venne ripetutamente colpito dalle censure promulgate a Oxford nel 1277 e 1286; e che i Francescani imposero nel 1282 forti restrizioni all’uso della *Summa Theologiae*, che giudicavano opera talmente pericolosa da poter essere data in consultazione solo a «lettori particolarmente intelligenti», e a condizione che fosse accompagnata dal suo antidoto, le *Declarationes*, poi trasformate in *Correctorium fratris Thomae* di Guglielmo de la Mare⁴¹.

L’Aquinata iniziò a essere presentato come il campione della fede, come il teologo ortodosso che aveva trionfato sull’“empio” Averroè solo nei primi decenni del XIV secolo, quando i Domenicani furono progressivamente costretti ad abbracciare il suo pensiero dalle autorità dell’Ordine e papa Giovanni XXII aprì il processo di canonizzazione di Tommaso, che si concluse nel 1323, dopo la morte di Dante⁴². Negli anni della formazione filosofica di Dante,

41 Cfr. BIANCHI, 1277: *A Turning Point in Medieval Philosophy?*, pp. 91-93, e ID., *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 210-214, con i necessari riferimenti bibliografici.

42 Per gli stessi Domenicani Tommaso d’Aquino era un’*auctoritas* ma «non possiede in modo specifico, prima del 1320, le vivide peculiarità del testimone della fede»: cfr. A.A. ROBGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, ESD, Bologna 2008, pp. 46-47.

e ancora in quelli della stesura del *Paradiso*, l'immagine dell'Aquinate era assai più complessa e controversa, e negli ambienti francescani egli continuava a suscitare resistenze profonde, o addirittura a essere percepito come un ispiratore e un fiancheggiatore dell'aristotelismo più radicale. Se nel 1266-67 il reggente francescano a Parigi Guglielmo di Baglione si era spinto a sostenere che Tommaso, negando che l'anima sia una sostanza, aveva spianato la strada ai fautori del «pericolosissimo errore del Commentatore sull'unità dell'intelletto»⁴³, ancora sul finire del XIII secolo Pietro *de Trabibus* – che Dante potrebbe aver incontrato a Santa Croce⁴⁴ – si scandalizzava del fatto che, discutendo della durata del mondo, egli avesse non solo presentato gli «argomenti eretici» a favore della sua eternità, ma addirittura confutato quelli favorevoli alla verità di fede del suo inizio, assumendo un atteggiamento – a suo dire – «pericoloso per la fede [*in fide periculosum*]»⁴⁵. Persino durante il processo di canonizzazione alcuni Francescani ammonirono il papa Giovanni XXII a non fare santo «un eretico»⁴⁶, e solo due anni dopo la sua conclusio-

43 Cfr. BIANCHI, *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270*, pp. 506-508.

44 Si veda S. PIRON, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le studium de Santa Croce*, in J. BIARD, F. MARIANI ZINI "Ut philosophia poesis". *Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, Vrin 2008, pp. 73-109. Il controverso problema del rapporto fra Dante e un altro influente francescano critico di Tommaso, cioè Pietro Olivi, è stata discussa – in modo non sempre convincente – da A. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante, ovvero il panno e la gonna*, in A. BOURREAU, S. PIRON *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris 1999, pp. 341-372. [Per studi più recenti cfr. *infra*, p. 137, n. 73].

45 Il testo è edito da A. LEDOUX, *Petri de Trabibus, O.F.M., Quaestiones duae: "De aeternitate mundi"*, «Antonianum» 6 (1931), pp. 135-52: 146-147. Nuovi elementi sulla biografia e la datazione della *Ordinatio* sulle *Sentenze* sono offerti da PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 75-86.

46 Cfr. *Nuovi documenti sui dissidi francescani trascritti dal P. G. Boffito Barnabita*, in F. TOCCO, *Studii francescani*, F. Perrella, Napoli 1909, pp. 311-338: 327: «... nescio quare canonizavit eum [scilicet Thomam], sed scio quod quidam dixerunt sibi ante canonizationem: caveatis, domine papa, quid facitis, quia semper improperebitur vobis quod canonizastis unum hereticum». Su questo testo si veda A.A. ROBIGLIO, *Se un "savio omo" diventa santo. Un aspetto della reputazione di Tommaso d'Aquino per gli studenti del Trecento*, in "Studia", studenti, religione, Cierre Edizioni, Verona 2011, pp. 159-173: 172-173, n. 28.

ne, nel 1325, il nuovo vescovo di Parigi Étienne de Bourret si convinse, dopo lunghe polemiche, a revocare gli articoli del 1277 «in quanto toccano o si dice tocchino la dottrina di san Tommaso»⁴⁷.

In conclusione, siamo ormai in condizione di evitare concezioni anacronistiche della distinzione fra "ortodossia" ed "eterodossia"; di valutare correttamente la complessa natura delle diverse misure assunte nel 1277, che da un lato non colpirono *personalmente* Sigieri di Brabante e i suoi colleghi, dall'altro coinvolsero profondamente Tommaso d'Aquino e altri teologi fortemente influenzati dalla filosofia aristotelica; di ricordare che altri personaggi presenti nel cielo del Sole avevano suscitato in vita apprensioni e reazioni critiche da parte di non pochi teologi e uomini di Chiesa; di scongiurare il rischio di sovrapporre l'immagine tomista e neotomista di Tommaso a quella diffusa nei primi due decenni del Trecento; di ricordare che Dante accolse ancora nelle sue ultime opere alcune tesi rifiutate da Tommaso, difese da Sigieri e censurate nel 1277. Tenendo presente tutto ciò, la scelta di includere quest'ultimo nella ghirlanda di sapienti del canto X perde quell'eccezionalità e quella drammaticità che sembrava avere all'interno dell'orizzonte concettuale nel quale si sono mossi non solo gli storici di ispirazione neoscolastica come Mandonnet, Gilson, Van Steenberghen e Zimmermann, ma anche molti di coloro che neoscolastici non erano, da Cosmo a Corti⁴⁸. Ciò non significa, ovviamente, che non si tratti di una scelta originale, significativa e influente; ma anche la centralità assegnata a Tommaso è più innovativa di quanto spesso si pensi, tanto che si potrebbe argomentare che proprio Dante fu uno dei creatori non solo del "mito" di Sigieri ma anche del "mito" di Tommaso⁴⁹.

47 Sul significato di questa misura cfr. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 206, 217, con la relativa bibliografia.

48 Sia COSMO, *L'ultima ascesa*, p. 115, sia CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, pp. 98-99 (che si richiama esplicitamente a Van Steenberghen) parlano dell'evoluzione di Sigieri in direzione della "ortodossia".

49 Cfr. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria*, pp. 50-53. [Sulla figura di Tommaso nel *Paradiso* si veda ora anche l'importante lavoro di Riccardo Saccenti ricordato nell'*Introduzione*, *supra*, pp. 28-29].

2.2. «Silogizzò invidiosi veri»

Ho ricordato all'inizio che vi è un generale accordo fra gli studiosi nel ritenere che il rapporto fra Dante e Sigieri possa essere compreso anzitutto alla luce del loro modo di concepire la filosofia, la sua autonomia, la relazione fra verità filosofiche e verità di fede. In questa prospettiva, un ennesimo approfondimento dell'espressione «invidiosi veri» può forse offrire qualche utile spunto di riflessione.

2.2.1. «invidiosi»

Secondo l'interpretazione più accreditata, radicata nei commenti di Francesco da Buti e di Benvenuto da Imola, l'aggettivo «invidiosi» ha senso passivo e deve essere interpretata come: “che gli procurarono invidia”. Se l'accettiamo, almeno provvisoriamente, e quindi riteniamo che Dante abbia introdotto quest'espressione per richiamare il fatto che gli insegnamenti di Sigieri furono male accolti e suscitavano gelosia e odio nei suoi confronti da parte di alcuni suoi contemporanei⁵⁰, possiamo chiederci se la miglior chiave di lettura sia quella, spesso tentata, che fa riferimento alle vicende che condussero alla sua tragica morte.

Proprio tali vicende sono ancora centrali nel più ampio e approfondito studio dedicato di recente a quest'espressione. L'autore, Giampiero Tulone, vi esamina varie fonti scritturali, patristiche e teologiche nelle quali si sottolinea l'antitesi fra invidia e vera sapienza per argomentare in primo luogo che Dante vide in Sigieri un «insegnante di verità» e un «maestro ideale», concepito sul modello delineato da Pier Lombardo nel prologo alle *Sentenze*; in secondo luogo che Dante allude a coloro che si opposero alle dottrine di Sigieri, presentandole ipocritamente come contrarie alle credenze cristiane; in terzo luogo che, pur senza spingersi avanti come il *Fiore*, che indurrebbe i lettori a pensare che Sigieri «fu assassinato

⁵⁰ Molti interpreti si riferiscono a un'ostilità nei suoi confronti da parte di uomini di Chiesa e teologi. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, p. 99, sostiene invece che Sigieri dovette fuggire da Parigi perché maltrattato «dai mezzi filosofi e dai quarti di filosofo, che mai mancano», ma non offre alcun dettaglio sulla loro identità.

per la sua professione di verità», Dante lo presenta come vittima di una «vendetta» e certifica la sua «onestà» descrivendo la sua «morte violenta nel segno del martirio»⁵¹.

Tulone ha giustamente richiamato l'attenzione sulla lunga tradizione del tema dell'invidia nella cultura medievale. Nondimeno, la sua ipotesi che Dante vide Sigieri alla luce della descrizione del perfetto insegnante offerta da Pier Lombardo è difficilmente compatibile con uno dei pochi punti indiscutibili della sua presentazione: la precisazione che Sigieri era un *magister artium*⁵², professionalmente tenuto a insegnare verità filosofiche che – come vedremo meglio fra breve – non coincidevano necessariamente con quelle, teologiche, cui chiaramente si riferiva il Lombardo nelle sue *Sen-tenze*. Per di più nel canto X Dante sottolinea che Sigieri attese la morte ma *non* la descrive come violenta – così come aveva fatto parlando di Boezio⁵³ – e *non* stabilisce una chiara connessione fra essa e le dottrine insegnate da Sigieri, che vengono evocate solo nella terzina successiva⁵⁴.

Il mio suggerimento, quindi, è che se vogliamo capire perché le "verità" di Sigieri gli procurarono invidia probabilmente dobbiamo spostare l'attenzione dai suoi ultimi anni a quelli in cui tenne le sue lezioni e dispute presso la facoltà delle Arti di Parigi, cioè allo specifico contesto in cui, secondo Dante, egli «silogizzò invidiosi veri»;

51 G. TULONE, *Gli "invidiosi veri" nella "Commedia" e nelle fonti dantesche*, «Lettere Italiane» 52 (2000), pp. 345-378: 364-370 e 376-378. Per qualche precisazione sulle cause della morte di Sigieri secondo *Il Fiore* cfr. *supra*, p. 75, n. 35.

52 Questo è naturalmente l'ovvio e probabilmente l'unico significato che (malgrado le ispirate glosse di alcuni dantisti) Dante trasmette nel ricordare che Sigieri aveva fatto lezione (v. 137) «nel vico deli Strami».

53 Cfr. *Paradiso*, G. Inglese (ed.), X, vv. 127-128 su Boezio («lo corpo ond'ella [scil.: l'anima santa] fu cacciata giace / giuso in Ciel d'Auro») e vv. 134-135 («è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo») su Sigieri.

54 TULONE, *Gli "invidiosi veri"*, pp. 376-377, si limita ad accennare allo stretto legame fra gli ultimi versi delle due terzine dedicate a Sigieri, mentre altri interpreti lo danno per garantito – difficile dire su quale base. Si veda ad esempio VEGLIA, *Da Sigieri al "venerabile Bernardo"*, pp. 121-122, che sostiene che la seconda terzina è «dichiarativa della prima (vv. 133-135), quale sua determinazione e svolgimento», e che le osservazioni di Dante sugli «invidiosi veri» e i «pensieri gravi» sono una «delucidazione progressiva di uno stesso problema».

e dobbiamo esaminare se le opere composte negli anni Settanta del XIII secolo dai suoi colleghi offrano qualche testimonianza delle reazioni provocate dal modo di concepire e praticare la filosofia che Sigieri condivideva con altri aristotelici “radicali” del suo tempo. In effetti non è improbabile che Dante, che come è ormai ampiamente dimostrato fu influenzato in profondità dalle idee e dagli atteggiamenti emergenti nell’ambiente dei *magistri artium*⁵⁵, rifletta nel canto X l’immagine che essi stessi offrivano di sé e della loro posizione intellettuale, professionale e sociale.

Non c’è bisogno di ricordare che i dodici sapienti descritti in questo canto sono rappresentativi di diverse discipline: grammatica, logica, diritto canonico, storia, teologia monastica e scolastica eccetera. Le figure che Dante considerava filosofi in senso stretto sono solo due: Severino Boezio – che certo scrisse anche opuscoli teologici, ma che per Dante era innanzitutto l’autore della *Consolazione della filosofia*⁵⁶ – e Sigieri di Brabante – che alcuni dantisti seguitano a presentare come un maestro di logica ma che, come abbiamo visto, era allora conosciuto in Italia per i suoi scritti di noetica, filosofia naturale e metafisica⁵⁷. Insieme a Salomone, pro-

55 Lo provano i recenti studi sul *Convivio*: si vedano in particolare la *Einleitung* di F. Cheneval e la *Introduzione* di G. Fioravanti.

56 CROWE, *Paradiso X*, pp. 150-162, e SCOTT, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, p. 215, sottovalutano questo punto, anche se giustamente rilevano che in certo senso Sigieri è l’unico filosofo “puro” presente nel *Paradiso*. In ogni caso, Dante dice esplicitamente che la *Consolatio* di Boezio giocò un ruolo determinante nella sua conversione alla *filosofia* (cfr. *Convivio* II, XII, 2 e II, XV, 1) e fa largo uso in questo testo in tutte le sue opere principali, come mostrato da L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La “Consolatio philosophiae” nello scriptorio del poeta*, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia 2013. Inoltre Dante fu profondamente influenzato dalla concezione della filosofia sviluppata alla facoltà delle Arti di Parigi, dove la *Consolatio* era fra i libri *philosophici* il cui studio era formalmente richiesto: cfr. *Études et textes connexes*, in C. LAFLEUR (éd. par), *L’enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du “Guide de l’étudiant” du ms. Ripoll 109*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 535, 554-558.

57 Sul mito di Sigieri specialista di logica – introdotto da alcuni antichi commentatori, diffuso da Giovanni Busnelli e ancora impiegato come base di interpretazioni assai fantasiose – cfr. le osservazioni di B. NARDI in *Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.*, pubblicato originariamente nel 1923 e poi ripubblicato in NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 341-380: 357-358. Sulla reputazione di grande filosofo goduta da Sigieri in Italia cfr. *supra*, p. 66.

prio Boezio e Sigieri sono, credo non a caso, le uniche figure cui Dante dà un particolare rilievo, mentre introduce le altre ricordandone solo il nome o descrivendone il contributo in modo rapido ancorché preciso. Si è giustamente sottolineato che Dante «si riconosce» in questi due personaggi e manifesta una chiara «simpatia» per entrambi: ne rievoca la morte e sembra accomunarli in quanto vittime di un'ingiustizia⁵⁸. In questa prospettiva mi sembra istruttivo rileggere il prologo di un corso sui *Metereologici* che fu tenuto senza dubbio a Parigi poco dopo la condanna del 7 marzo 1277. Sicuramente coinvolto nella condanna – come prova il fatto che si sentì in dovere di spiegare l'esatto significato di quanto aveva sostenuto in precedenti lezioni e che era simile a quanto censurato da due articoli – l'anonimo maestro lamenta che «i filosofi in questi giorni sono oppressi» e suggerisce quattro possibili cause «di questa oppressione»: «una può essere la malizia degli uomini, un'altra può essere l'invidia degli uomini, la terza può essere l'ignoranza di alcuni, la quarta può essere la stoltezza di alcuni». Dopo aver esaminato in dettaglio queste quattro cause, l'anonimo conclude la sua denuncia con un significativo confronto fra la condizione nella quale si trovano i *virii philosophici* suoi contemporanei e quella in cui si trovarono nell'antichità numerosi filosofi, come Boezio, il quale – precisa – «fu mandato in esilio»:

Et licet ita sit quod philosophia sit hominis magna perfectio, uerumtamen uiri philosophici hiis diebus sunt oppressi. Et huius oppressionis possunt esse quatuor cause: una causa potest esse hominum malitia, alia potest esse hominum inuidia, tertia potest esse quorumdam ignorantia, quarta potest esse stultitia. Una tamen potest esse hominum malitia. Quod enim homines sunt mali qui odio habent bonos et eos qui possunt proficere et ad magnum statum pervenire, et ideo ex hoc quod tales homines mali accusant alios, potest contingere quod uiri philosophici hiis diebus sunt oppressi. Secunda causa potest esse inuidia; homines enim qui aliis inuident prompti et parati sunt ad accusandum eos

58 Cfr. *La Divina Commedia*, N. Sapegno (ed.), p. 915; DRONKE, *Dante and Medieval Latin Traditions*, pp. 97-100; BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza*, p. 104. Come ricordato da FOSTER, *The Celebration of Order*, p. 131, Boezio e Sigieri sono «the only members of the group whose deaths are mentioned».

quibus inuident. Tertia potest esse causa quorundam ignorantia qui ignorant quid est erroneum et quid non erroneum. Quarta causa potest esse quorundam stultitia [...]. Et sicut modo uiri philosophici sunt oppressi et patiuntur, ita et antiquitus uiri philosophici multa passi fuerunt, sicut boethius qui fuit missus in exilium et multi alii de quibus recitatur alibi⁵⁹.

Questo testo è importante per svariati motivi⁶⁰. In primo luogo invita a interpretare anche – benché non esclusivamente – in senso letterale i versi danteschi (vv. 128-129) secondo cui Boezio «da martiro / e da essilio venne a questa pace», che autorevoli studiosi (da Sapegno a Chiavacci Leonardi) hanno invece letto in senso allegorico⁶¹. In effetti Dante avrebbe potuto dire di chiunque che, rispetto alla pace celeste, la sua vita terrena fu un esilio. Sarei perciò propenso a ritenere *a priori* verosimile che se decise di usare una simile espressione proprio per Boezio, Dante intese evocare i suoi ultimi drammatici anni, cui del resto si era riferito in termini analoghi già nel *Convivio* (I, II, 13): alludendo a una formula usata dallo stesso Boezio nel *De consolatione philosophiae* Dante aveva infatti ricordato che, «poi che altro escusatore non si levava», il grande filosofo latino era stato costretto a giustificare «la perpetuale infamia del suo essilio»⁶². La plausibilità di un'interpretazione letterale dei

59 Il testo di questo notevole prologo è edito in BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 46-47, n. 74. Si noti, tuttavia, che l'attribuzione a Jacques de Douai è stata contestata in modo convincente e non può più essere mantenuta.

60 Due dantisti hanno già accennato a questo testo. SCOTT, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, p. 209, menziona il passo sull'invidia a sostegno dell'interpretazione corrente – secondo cui nel contesto dantesco *invidiosi* significa «che procurarono invidia e quindi persecuzione». Più di recente P. FALZONE, *Bruno Nardi's Leuven Degree Dissertation*, p. 360, ha notato che l'espressione «invidiosi veri» impiegata da Dante «recalls the words used by certain masters of the Arts on the verge of Parisian Ecclesiastical censorship of 1277 to lament the daily attacks in which the *philosophi* were the victims of their detractors' envy».

61 Si vedano i commenti *ad locum* di Sapegno, p. 913, e Chiavacci Leonardi, p. 293.

62 Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, II, 13, p. 112 e BOETHIUS, *De consolatione*, C. Moreschini (ed.), G. Saur, München-Leipzig 2000, I, pr. 3, 3, p. 9: «Quid, inquam, tu in has *exsilii nostri* solitudines, o omnium magistra virtutum, [...] venisti?».

versi 128-129 è corroborate dal nostro commentatore aristotelico. Presentando Boezio – e non, come ci si aspetterebbe, Socrate⁶³ – come il prototipo del filosofo antico perseguitato, egli infatti curiosamente sorvola sul suo imprigionamento e la sua esecuzione decretata dal re Teodrico e richiama invece l'attenzione sul fatto che «fu mandato in esilio». Quest'aspetto della sua biografia, che Dante ovviamente vide come un modello del suo stesso destino, era significativamente il più enfatizzato presso la facoltà delle Arti di Parigi, com'è testimoniato da un'introduzione alla filosofia redatta alcuni decenni prima, che mette anch'essa in rilievo che Boezio patì a causa di un'ingiusta «oppressione» e «fu mandato in esilio»⁶⁴.

In secondo luogo, il passo sopracitato dimostra che Boezio – nella cultura medievale spesso considerato, in quanto vittima di un sovrano ariano, martire a causa delle sue idee religiose e/o politiche⁶⁵ – fosse considerato fra i colleghi di Sigieri come un martire della filosofia⁶⁶, come uno di quei filosofi che, da Socrate in avanti, erano stati sottoposti a ingiuste vessazioni; dimostra inoltre che i filosofi «oppressi» dalle limitazioni della libertà intellettuale introdott-

63 Si veda ad esempio il *Roman de la Rose*, F. Lecoy (ed.), Champion, Paris 1965, vv. 5817-5838.

64 «Contra quem [scil.: Boetium] Theodoricus uehementer mouebatur et machinabatur ei malum, nec tamen poterat habere iustam causam oppressionis uel condemnationis contra eum, cum esset uir iustus. Tandem [...] condempnauit ispum absentem et misit Papiam in exilium [...]», *Accessus philosophorum*, in C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Institut d'Etudes Médiévales - Vrin, Montréal - Paris 1988, pp. 231-232.

65 Come molti commentatori NARDI, "Lecturae" e altri studi danteschi, p. 170, presenta Boezio come un martire della fede; DRONKE, *Dante and Medieval Latin Traditions*, p. 97, rileva invece che «some of the earliest testimonies, and the autobiographic part of the *Consolation* itself, show him rather as a martyr for his belief in the Roman imperium».

66 Fondata sulle parole dello stesso Boezio (cfr. *De consolatione*, I, pr. 3, 4, p. 9: «An, inquit illa, te, alumne, desererem nec sarcinam, quam mei nominis inuidia sustulisti communicato tecum labore partirer?») questa interpretazione era già stata avanzata nel corso del Medioevo. Cfr. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, L. Nauta (ed.), Brepols (CCCM 158), Tournhout 1999, p. 70: «Boetius propter nomen philosophiae hanc sarcinam sustulit aduersitatis: quia erat sapiens, ab inuidis sic condemnatus est». Vale la pena di segnalare che tanto Boezio quanto Guglielmo di Conches insistono sul ruolo degli invidiosi.

te dal vescovo Tempier si sentivano gli sfortunati e orgogliosi eredi di Boezio e degli altri filosofi che avevano sofferto nei tempi antichi.

Inutile dire che non intendo suggerire l'improbabile ipotesi che Dante abbia letto il prologo di questo poco noto commento ai *Meteorologici* di Aristotele, che oggi ci è conservato da un unico manoscritto parigino. Cionondimeno il fatto che il suo autore, forse esprimendo sentimenti diffusi fra i suoi colleghi, paragonasse i *virii philosophici* presi di mira dal vescovo Tempier ai filosofi perseguitati nell'antichità, primo fra tutti Boezio, può aiutarci a comprendere perché Dante percepisse un parallelismo fra quest'ultimo e Sigieri che, essendo noto in Italia come grande filosofo coinvolto nella condanna del 1277 e misteriosamente ucciso alla corte pontificia⁶⁷, poteva apparire – per usare le parole di Gilson – come un «martire della filosofia pura», in quanto tale «qualificato agli occhi di Dante per rappresentarla»⁶⁸.

In terzo luogo è interessante che la seconda delle quattro cause che, a giudizio del nostro anonimo maestro delle Arti, avrebbero condotto alla “oppressione” dei filosofi nel 1277 sia proprio «l'invidia» – un sentimento che, egli si affretta a ricordare, induce coloro che la provano ad «accusare coloro che invidiano». Una simile diagnosi non brilla certo per originalità, considerato che molte vittime di processi, intellettuali e non, si dipingono come vittime di ingiuste accuse di imprecisati invidiosi⁶⁹. Ma non di rado la storia

67 Si veda *supra*, p. 74 [con le precisazioni ora introdotte *supra*, pp. 18-19].

68 GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 247.

69 Oltre a Boezio (cfr. *supra*, p. 85, n. 66) basti ricordare Pietro Abelardo, che presenta il processo di Soissons come il frutto delle «macchinazioni» degli avversari mossi non dallo spirito di giustizia ma dalla «invidia»: cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Historia calamitatum. Texte critique avec une introduction publié par J. Monfrin, Vrin, Paris 1959*, pp. 86-87. Dante stesso rileva che le critiche, anche in materie prive di relazione con le verità di fede, sono spesso il frutto delle distorsioni, causate dall'invidia, dell'autentica posizione di un autore; sostiene inoltre che proprio per questo decise di redigere le sue opinioni sulla questione cosmologica *de aqua et terra*: cfr. *Questio de aqua et terra*, M. Rinaldi (ed.), in *NECOD*, vol. 5, I, 3, p. 696: «Et ne livor multorum – qui, absentibus viris invidiosis, mendatia confingere solent – post tergum bene dicta transmutent...». [Rinaldi, *ibidem*, p. 697, traduce: «... la malignità dei molti che, in assenza di coloro che essi odiano, sogliono inventare falsità...». Si perde così un aspetto non irrilevante del testo, cioè l'insistenza sul fatto che alcuni amano gettare discredito non sulle persone che «odiano» ma su quelle che sono oggetto della loro invidia]. Cfr. BARAŃSKI, *Dante e i segni*, p. 206.

ci presenta trame effettivamente poco originali, e se fra coloro che sollecitarono l'intervento episcopale contro i baccellieri e i maestri della facoltà delle Arti del marzo del 1277 vi furono certamente sinceri difensori della fede cristiana, sappiamo anche che proprio in quegli anni venne introdotto all'università di Parigi l'obbligo di denunciare i fautori di tesi sospette⁷⁰: ciò che, ovviamente, poteva spianare la strada a regolamenti di conti contro personaggi che avevano assunto, come Sigieri, posizioni poco accomodanti sia nei conflitti accademici sia in quelli dottrinali del suo tempo.

2.2.2. «veri»

L'interpretazione dell'aggettivo «invidiosi» cui ho sinora fatto riferimento è largamente diffusa ma non è certo l'unica proposta dai Dantisti. Nardi suggerì che «invidiosi veri» potesse riferirsi a «dottrine che suscitarono il sospetto di eresia», ma quest'ipotesi mi pare poco convincente per due motivi: in primo luogo si basa su di una lettura discutibile di un passo in cui Duns Scoto si discosta dalla terminologia generalmente impiegata dai suoi contemporanei per riferirsi alle opinioni sospette in materia di fede⁷¹; in secondo luogo, benché Dante faccia sottolineare al suo Tommaso celeste che Sigieri ebbe una vita non facile, difficilmente l'avrebbe lasciato spingersi così avanti da dire che la «luce eterna» che ora contemplava Dio accanto a lui era stata accusata sulla terra di diffondere eresie⁷². Altri studiosi hanno osservato che «invidiosi» potrebbe derivare da *invideo*, o *non-video*: Dante quindi parlerebbe di «veri» che erano

⁷⁰ Ufficialmente introdotta dal vescovo Tempier nel prologo al suo decreto del 7 marzo 1277, la pratica di denunciare insegnamenti sospetti ebbe una sua efficacia grazie allo statuto promulgato pochi mesi prima (2 settembre 1276) che vietava di fare corsi e lezioni «in luoghi privati»: cfr. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 51-52.

⁷¹ Si veda NARDI, “*Lecturae*” e altri studi danteschi, p. 172, le cui opinioni al riguardo sono accolte da L. CURTI, *Canto X*, in G. GÜNTERT, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis: Paradiso*, Cesati, Firenze 2002, pp. 145-165: 162-163. Le dottrine sospette esaminate dalle autorità ecclesiastiche erano generalmente qualificate come *notatae*: cfr. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 41 e p. 246, n. 86.

⁷² Concordo qui con BLUM, *Sigieri e san Tommaso*, p. 106.

«ciechi» o perché «non vedono le verità eterne»⁷³; oppure in quanto «non logicamente *evidenti* o dimostrabili»⁷⁴; oppure nel senso di «non visti», «non compresi»⁷⁵.

Se quest'ultima lettura approda a risultati non molto distanti da quella tradizionale, le altre due sono più suggestive che convincenti, perché non considerano, e quindi non danno risposta a quello che a mio avviso è il problema più rilevante per comprendere correttamente l'espressione dantesca. Per essere ricordati nella conclusione dell'elogio pronunciato dall'anima di Tommaso nel cielo del Sole, i «veri» che Sigieri aveva raggiunto nella vita terrena, grazie al suo impegnativo percorso di ricerca, devono apparire tali anche a uno spirito beato, che li esamina *dalla prospettiva celeste* e ha ormai una contemplazione piena della verità: occorre allora comprendere in che senso Dante potesse ritenere che le conclusioni filosofiche raggiunte da Sigieri «nel vico deli Strami» mantenessero una loro limitata ma effettiva verità anche se giudicate da *quella* prospettiva⁷⁶.

È noto che Sigieri e i cosiddetti “averroisti latini” furono a lungo ritenuti responsabili della diffusione della cosiddetta “teoria della doppia verità”, che si supposeva affermasse che certe proposizioni

73 R. MORGHEN, *Dante e Averroè*, in *L'averroismo in Italia*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1977, pp. 49-62: 61-62. Argomenti convincenti contro questa interpretazione sono stati proposti da numerosi studiosi: si veda in particolare O. CAPITANI, *Dante politico*, in “*Per correre miglior acque ...*”. *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, Salerno Editrice, Roma 1999, vol. 1, pp. 57-69: 62-63; G. SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2002, p. 161, n. 117.

74 G. MAZZOTTA, *The Heaven of the Sun: Dante between Aquinas and Bonaventure*, in T. BAROLINI, H.W. STOREY (ed. by), *Dante for the New Millenium*, Fordham University Press, New York 2003, pp. 152-168: 155 (corsivo di Mazzotta). Si veda anche G. MAZZOTTA, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 112-114.

75 CAPITANI, *Dante politico*, p. 63, n. 11.

76 G. MURESU, *Le “corone” della vera sapienza (Paradiso X)*, «Rivista di cultura classica e medievale» 44 (2002), pp. 281-322, non coglie questo punto e alle pp. 313-314 suggerisce che, parlando di «veri» Dante non si riferisca a delle verità ma a «tesi speculative» in conflitto con le verità cristiane. Convinceramente criticata da SCOTT, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, p. 208, e da BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza*, p. 216, n. 115, una simile interpretazione paradossalmente trasforma il discorso di Tommaso in lode di Sigieri in un'indiretta critica della sua posizione intellettuale.

potrebbero essere considerate vere per la filosofia sebbene non lo siano per la fede cristiana. È altrettanto noto che una profonda revisione storiografica ha condotto da tempo i medievisti a riconoscere che una simile “teoria” non è rintracciabile in alcun testo del XIII secolo a noi pervenuto. Quel che invece spesso si trova nella letteratura filosofica tardomedievale è una precisa consapevolezza delle differenze di metodo e di oggetto fra sapere filosofico e sapere teologico. In particolare Sigieri di Brabante e alcuni suoi colleghi della facoltà delle Arti di Parigi introducevano frequentemente nei loro commenti alle opere di Aristotele la distinzione – talora usata dagli stessi teologi – fra «esporre [*recitare*]» e «affermare [*asserere*]» le sue tesi assumendone la paternità; fra il punto di vista del filosofo e quello del credente; fra ciò che è vero «parlando naturalmente [*naturaliter loquendo*]», o «secondo i filosofi [*secundum philosophos*]», e quel che è vero «secondo la fede [*secundum fidem*]». Nel far ciò questi *magistri artium* si richiamavano alla regola epistemologica, ispirata ad Aristotele e diffusa da Alberto Magno, secondo la quale ogni specialista di una qualche “scienza” – o, per servirsi della loro terminologia, ogni *artifex* – deve muoversi all’interno dei confini definiti dai principi della sua “scienza”. Ciò conduceva da un lato a rivendicare l’autonomia delle discipline razionali, mettendo in questione l’antico paradigma della loro “ancillarità”; conduceva d’altro lato a prendere coscienza dei limiti di queste discipline. Ben sapendo che tutto ciò che logicamente deriva da determinati principi vale in rapporto a quei principi, e che i principi su cui le diverse discipline filosofiche si fondano sono ricavati generalizzando i dati dell’esperienza, i maestri delle Arti del XIII secolo erano pronti a riconoscere che le loro conclusioni avevano un grado di certezza limitato, perché una causa soprannaturale poteva intervenire, sospendendo e violando quei principi⁷⁷.

Assumiamo come esemplare il loro approccio al problema, dibattutissimo all’epoca, della durata del mondo. Diversamente da quanto

77 La letteratura in materia è ampia: per una presentazione generale rimando a L. BIANCHI, “*Loquens ut naturalis*”, in L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1990, pp. 33-56. Sull’origine e il declino della “leggenda” della “doppia verità” cfr. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la “double vérité”*, Vrin, Paris 2008, pp. 7-18.

capita ancora di leggere in alcuni studi danteschi, Sigieri non ha mai sostenuto che il mondo, le sfere celesti o le intelligenze separate fossero effettivamente eterni – e tantomeno che fossero increati. Come molti suoi contemporanei, egli era semplicemente convinto che la maggior parte degli argomenti proposti da Aristotele in favore dell'eternità del mondo nei suoi trattati di fisica, di cosmologia e di metafisica avessero una loro validità all'interno di quelle discipline. Tuttavia già nelle giovanili *Quaestiones in tertium de anima* – il testo in cui difendeva la tesi averroista dell'unità dell'intelletto potenziale – Sigieri chiarì che l'intera realtà deriva dalla Prima Causa e la sua durata dipende dalla «disposizione della volontà della Prima Causa»: ora, poiché questa volontà è imperscrutabile, la questione se abbia preferito attribuire al mondo una durata finita o infinita non è razionalmente decidibile. In altri termini, sin dall'inizio della sua carriera di *magister artium* Sigieri adottò, su questo punto, una posizione agnostica chiaramente dipendente da quella di Tommaso. E a questa posizione egli continuò ad attenersi negli scritti successivi, precisando che molti argomenti filosofici a favore dell'eternità del mondo sono logicamente cogenti ma nascono da un'indebita estensione a Dio, causa prima, dei principi generalmente usati in filosofia per spiegare l'azione delle cause seconde: la loro confutazione è quindi possibile, ma solo grazie alla negazione (*interempto, per interemptionem*) di questi principi, che sono «probabili» ma non «necessari»⁷⁸.

78 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, in *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1972, q. 2, pp. 6-7; ID., *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1983, *reportatio* di Cambridge, III, pp. 113-114; *reportatio* di Parigi, III, q. 6, p. 413; ID., *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, *reportatio* di Monaco, III, q. 19, pp. 144-145; ID., *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (ed.), Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1972, q. 12, p. 66; (PSEUDO) SIGERUS DE BRABANTIA, *Questions sur la Physique d'Aristote*, Ph. Delhaye (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1941, VIII, q. 6, p. 200. Alla luce di questi passi bisognerà abbandonare la tesi secondo cui Sigieri avrebbe considerato tutte le dottrine da lui insegnate come necessarie sul piano filosofico – criticata dagli studiosi dagli anni Ottanta del XX secolo ma ancora ripetuta in alcuni commenti danteschi: si veda ad esempio Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 298.

Se la consapevolezza di ciò condusse Sigieri a una sofferta riflessione sulla tensione esistente fra quel che è razionalmente dimostrato e quel che la religione rivela⁷⁹, il suo collega Boezio di Dacia espose con straordinaria lucidità le implicazioni epistemologiche di questa posizione⁸⁰. Nel suo notevole testo *Sull'eternità del mondo*, Boezio sostenne che «qualsiasi cosa il filosofo naturale, in quanto filosofo naturale, nega o afferma, lo nega o lo afferma a partire dalle cause e dai principi naturali». Perciò quando il filosofo naturale asserisce che il mondo non ha avuto inizio non contraddice la verità della fede cristiana nella creazione *ab initio temporis*, ma si limita a chiarire che esso non ha potuto cominciare a esistere tramite cause e processi fisici, naturali: ciò tuttavia non esclude affatto l'ipotesi che l'universo abbia effettivamente cominciato a esistere grazie all'intervento di una causa soprannaturale⁸¹.

Ritenuto pericoloso da numerosi teologi, che temevano che in questo modo si finisse per presentare le dottrine di Aristotele contrarie alla fede cristiana come razionalmente irrefutabili, tale approccio in realtà mirava ad affermare che la filosofia, concepita come una forma di sapere autonoma ma consapevole dei suoi limiti, può approdare a conclusioni diverse da quelle della fede *senza* però contraddirla. Come Boezio di Dacia sottolineava richiamandosi alle pagine delle *Confutazioni sofistiche* (5, 167a7-21; 25, 180a23-b7) dedicate all'errore logico che i pensatori medievali chiamavano *fallacia secundum quid et simpliciter*, non si dà infatti contraddizione fra ciò che il filosofo nega *secundum quid*, relativamente, e ciò che il cristiano afferma *simpliciter*, assolutamente: entrambi dicono «il vero», e se il cristiano, prendendo in considerazione eventi e cause superiori all'ordinario corso della natura, unico oggetto dell'indagine della filosofia naturale, assume una prospettiva più ampia, non la svuota di significato, perché le conclusioni correttamente dimo-

79 Ho richiamato l'attenzione su questa tensione in BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 175-181.

80 Boezio significativamente concordava con l'Aquinate e con Sigieri nel ritenere che la metafisica non può dimostrare l'inizio del mondo perché la sua durata dipende dal volere di Dio, che è imperscrutabile: cfr. BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi*, N. Green-Pedersen (ed.), in CPD, vol. 6.2, p. 355.

81 Cfr. *ibidem*, pp. 347-353.

strate all'interno di una particolare scienza filosofica restano valide nel suo ambito specifico:

Dicendum ad hoc quod simul stant motum primum et mundum esse novum et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum dicere verum, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum. Quicquid enim naturalis secundum quod naturalis negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum accepta absolute falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum. Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis. Verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus, nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus⁸².

Credo che sia impossibile comprendere l'omaggio dantesco a Sigieri senza tener presente che dagli anni Settanta del XIII secolo filosofi e teologi avevano vivacemente dibattuto sulla valutazione degli argomenti aristotelici *contra fidem*, sulla liceità di esporli "parlando naturalmente", sul modo di confutarli, e si erano perciò confrontati sullo statuto epistemologico delle dottrine che erano logicamente conseguenti ai principi filosofici accettati ma appari-

⁸² *Ibidem*, pp. 352-353. Tutti gli interpreti ormai convergono nell'escludere che Boezio abbia accolto la cosiddetta "teoria della doppia verità". Per rilevanti precisazioni sul significato di questo passo rimando a BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 183-187 [cfr. anche BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, a cura di L. Bianchi, La Vita Felice, Milano 2017, pp. 39-52].

vano in conflitto con la fede cristiana. Bisogna del resto ricordare che Dante utilizzò, pur se in altri contesti, la terminologia, le distinzioni logiche e le regole metodologiche che giocarono un ruolo decisivo in questo dibattito. Si pensi al libro III della *Monarchia* ove, richiamandosi alle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele, Dante chiarisce che quando un argomento è errato non nella forma ma per la «materia» (cioè nel contenuto di verità delle premesse), la sua confutazione può consistere in una *solutio interemptiva* oppure in una *solutio distinctiva*, perché una delle premesse adottate può essere falsa «in senso assoluto [*simpliciter*]» – e va quindi negata – oppure falsa «relativamente [*secundum quid*]» – e va quindi qualificata tramite l'introduzione di una distinzione concettuale⁸³. Si pensi alla *Questio de aqua et terra*, ove egli nuovamente si riferisce alle fallacie *secundum quid et simpliciter* e dichiara che la sua trattazione «non esorbita dalla materia naturale»⁸⁴. Il minimo che si possa dire, insomma, è che negli anni in cui compose il *Paradiso* Dante padroneggiava gli strumenti intellettuali necessari a comprendere correttamente in che senso, come e a quale scopo i maestri delle Arti parigini distinguevano le verità filosofiche da quelle religiose.

Il canto X si chiude (vv. 139-148) con il magnifico paragone fra il suono dell'orologio prodotto dal movimento sincrono delle sue ruote e il canto degli spiriti danzanti che si rispondono l'un l'altro «in temprà / e in dolcezza» (vv. 139-148)⁸⁵. Chiavacci Leonardi ha felicemente sottolineato come Dante rappresenti qui «una diversità concorde, che armonizza ora in cielo le differenze anche profonde e sofferte dello speculare terreno»⁸⁶. Si potrebbe aggiungere che descrivendo questa dolce armonia Dante forse mirava non solo a

83 *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), in *NECOD*, vol. 4, III, IV, 4-5 e 17, pp. 170-172, 179. Cfr. anche *ibidem*, III, v, 2, p. 182 («interimendo dissolvere»).

84 *Questio de aqua et terra*, M. Rinaldi (ed.), in *NECOD*, vol. 5, XVIII, 43 e XX, 60, pp. 720, 732. Cfr. BARAŃSKI, *Dante e i segni*, pp. 207-209; BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 217-219.

85 Osservazioni illuminanti sul tema della danza dei dodici sapienti si trovano in J. FRECCERO, *Dante. La poetica della conversione*, tr. it. di C. Calenda, il Mulino, Bologna 1989, pp. 289-317.

86 Si veda il commento *ad locum* nell'edizione del *Paradiso* di A.M. Chiavacci Leonardi, p. 297.

mettere in rilievo le relazioni *personali* fra i sapienti, rappacificatisi in Paradiso dopo aver superato i conflitti della vita mortale, ma anche ad esprimere la compatibilità *teorica* fra le discipline che essi avevano praticato. Se così fosse, la sua magnifica metafora potrebbe essere interpretata come una traduzione poetica dell'adagio *omnia vera vero consonant*: un adagio ispirato all'*Etica Nicomachea*, diffuso dal più celebre florilegio filosofico medievale e largamente circolante dalla fine del XIII secolo in poi⁸⁷. In questa prospettiva, il fatto che la «gloriosa rota» inizi a danzare e cantare subito dopo la fine dell'appassionato elogio di Sigieri, e precisamente quando Tommaso ha finito di riconoscere che le sue argomentazioni approdavano a conclusioni accolte da molti con diffidenza, ma *vere*, può apparire tutt'altro che casuale⁸⁸. Dante infatti inviterebbe i suoi lettori a immaginare che Tommaso, che durante il suo secondo soggiorno parigino aveva denunciato il modo di insegnare la filosofia introdotto da Sigieri e dai suoi colleghi della facoltà delle Arti perché esponeva gli studenti al rischio di cadere nella «fossa dell'errore» in materia di fede⁸⁹, formulasse da beato un giudizio assai più favorevole su di lui. Guardata dalla prospettiva del cielo del Sole, governato dall'accordo fra diverse forme di sapere, una filosofia autonoma ma pienamente consapevole dei suoi limiti⁹⁰ non rappresenterebbe una minaccia all'unicità del vero, ma concorrerebbe a produrre un'armoniosa pluralità di “verità consonanti”⁹¹.

87 Cfr. HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis*, p. 233, § 15.

88 Nel suo commento *ad locum* Chiavacci Leonardi, p. 273, scrive: «Facendo subito seguito all'ultimo verso pronunciato da Tommaso, il più difficile e il più arduo (*silogizzò invidiosi veri*), si leva, *come a commento*, un dolce e armonioso canto ...».

89 Si veda THOMAS DE AQUINO, *Attendite a falsis prophetis*, in THOMAS DE AQUINO, *Sermones*, L.-J. Bataillon (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 44.1, p. 218. Su questo e altri testi contemporanei che denunciano la pratica di esporre dottrine in conflitto con la fede cristiana rimando a BIANCHI, *Pour une histoire de la “double vérité”*, pp. 88-89.

90 Sull'immagine di Sigieri come simbolo dei limiti della ragione umana in Dante cfr. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 149, 203-206.

91 Deliberatamente capovolgo la formula che, insieme al compianto amico Eugenio Randi, abbiamo utilizzato per descrivere il nuovo modo di concepire la relazione fra diverse forme di sapere proposto dagli aristotelici tardomedievali – Sigieri di Brabante incluso: cfr. BIANCHI, RANDI, *Le verità dissonanti*.

Appendice. Sigieri di Brabante e l'unicità della forma sostanziale

Come ho ricordato nell'*Introduzione*, Pasquale Porro ha dedicato pagine molto efficaci a smantellare la *vulgata* sulla morte di Sigieri di Brabante, alla quale inevitabilmente facevano riferimento le precedenti discussioni sulla sua presenza nel *Paradiso* dantesco⁹². Come ho già detto, condivido la sostanza delle sue critiche, che ci costringono a riconoscere che sugli ultimi anni di quest'importante figura non sappiamo praticamente nulla. Ho anche anticipato di avere però qualche dubbio su uno degli argomenti presentati da Porro. A suo giudizio identificare in Sigieri uno dei *saeculares* «miserevolmente» deceduti in Italia di cui Peckham parla nella lettera del 10 novembre 1284 all'università di Oxford⁹³ significa fare una congettura che non è solo assai meno fondata di quanto a lungo si è creduto, ma che risulta del tutto inverosimile, perché non si vede in che modo egli avrebbe potuto sostenere – come ha fatto, almeno in una certa fase del suo insegnamento – la tesi "averroista" dell'unicità dell'intelletto potenziale e al contempo quella dell'unicità della forma sostanziale:

se l'intelletto è unico per l'umanità è evidente che l'anima razionale non è (l'unica) forma del composto umano, e non costituisce una *forma simplex* con l'anima sensitiva e quella vegetativa⁹⁴.

Siamo però sicuri che fra queste dottrine un'alternativa si dia davvero, e in questi termini? Proponendo con grande lucidità dei *sed contra* alla sua stessa lettura, Porro ricorda che Sylvain Piron aveva segnalato che alcuni importanti teologi francescani, e in particolare Guglielmo di Baglione, Ruggero Bacone e Pietro Olivi, cercarono di stabilire una connessione fra le dottrine, da loro ritenute entrambe pericolosissime, dell'unicità dell'intelletto potenziale e dell'unicità della forma sostanziale. Analizzando le testimonianze di questi

92 Cfr. *supra*, pp. 18-19.

93 Cfr. *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham Archiepiscopi Cantuariensis*, C. Martin (ed.), Her Majesty's Stationery Office, London 1885, vol. III, pp. 840-843: 841-842.

94 Cfr. PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, p. 1111; cfr. Id., *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, p. 117.

autori Porro rileva che esse non coincidono, anzi hanno finalità e obiettivi polemici in parte diversi; rileva inoltre che «nessuno dei tre autori francescani evocati da Sylvain Piron mostra inequivocabilmente che la tesi dell'unicità della forma sostanziale sia stata effettivamente sostenuta da qualche maestro latino seguace di Averroè; tutt'al più, essi suggeriscono che tale tesi potrebbe spianare la strada, per così dire, a quella della separazione dell'intelletto possibile»⁹⁵. Non vi è dubbio che questi teologi francescani vadano tenuti nel debito conto quando ci si propone di comprendere il significato di una lettera inviata a un'importante università da Peckham, anche lui autorevole teologo francescano, che per di più non interveniva a titolo personale ma in qualità di arcivescovo di Canterbury. Bisogna però aggiungere che al nesso fra l'idea che vi sia un unico intelletto potenziale e un particolare modo di intendere la forma del composto umano alludono anche altre fonti, ad esempio il *De erroribus philosophorum* abitualmente (ma discutibilmente) attribuito a Egidio Romano⁹⁶. Bisogna soprattutto valutare con attenzione quel che ci dice lo stesso Sigieri, pur sapendo che i suoi testi presentano dottrine non sempre uguali, sono assai complessi e lasciano spazio a interpretazioni differenti.

È noto che nella nona delle sue *Quaestiones in tertium de anima* Sigieri si dichiara a favore dell'unicità e separatezza dell'intelletto. Questa scelta inconsueta e destinata a suscitare aspre polemiche va letta tenendo presente quanto precedentemente sostenuto nella questione 1, che discute «se l'intellettivo sia radicato nella stessa

95 PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, pp. 1114-1122 (la citazione è da 1121-1122). Per quanto riguarda Guglielmo di Baglione, parecchi anni orsono ho cercato di evidenziare come uno dei suoi principali bersagli fosse Tommaso d'Aquino: cfr. L. BIANCHI, *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270*, «Rivista di storia della filosofia» 39 (1984), pp. 503-520.

96 AEGIDIUS ROMANUS, *Errores philosophorum*, J. Koch (ed.), Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin) 1944, p. 22: «Ulterius erravit, quia posuit unum intellectum numero in omnibus, ut patet ex III^o De Anima. Ulterius, quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis ideo dixit in eodem III^o quod aequivoce dicebatur actus de intellectu et de aliis formis. Ulterius ex hoc fundamento posuit quod ex anima intellectiva et corpore non constituebatur aliquod tertium, et quod non fiebat plus unum ex tali anima et corpore quam ex motore caeli et caelo».

sostanza dell’anima con il vegetativo e il sensitivo». Nel rispondere Sigieri scarta la tesi – adottata da Tommaso proprio perché conseguente alla sua concezione dell’unicità della forma – secondo cui il vegetativo, il sensitivo e l’intellettivo appartengono tutti e tre a una stessa anima creata, proveniente *ab extrinseco*, perché ritiene che essa sia incompatibile con l’esplicita affermazione di Aristotele che «solo l’intelletto viene dal di fuori». Sigieri ne inferisce che l’intellettivo può realizzare con il vegetativo e il sensitivo un’unità *sui generis*. È vero che egli parla di un’anima *composita* e una simile espressione sembrerebbe rinviare alla tesi della pluralità delle forme: il suo esatto significato va però colto sullo sfondo della complessiva concezione che Sigieri ha dell’intelletto in sé e della relazione che esso istituisce col corpo, sia come suo motore sia servendosene – come si precisa nella questione 8 – per produrre l’atto d’intellezione mediante la facoltà immaginativa. Per ora basti segnalare che in quest’opera giovanile il lessico di Sigieri non è affatto rigoroso e termini usati al neutro (*intellectivum, vegetativum, sensitivum*), che sembrano rimandare genericamente a dei “principi”, sono accostati a termini tecnici come *virtus* e *forma*, impiegati però in modo poco coerente. Comunque sia, interessato a ragionare non tanto sulle funzioni e le capacità operative quanto sull’*origine* di questi “principi”, egli ritiene che il principio vegetativo e sensitivo non possano costituire un’unità sostanziale con quello intellettivo che, diversamente da essi, non deriva dalla potenza della materia⁹⁷.

Importanti sviluppi concettuali sono offerti dal successivo *De anima intellectiva*, la cui dottrina più caratteristica e fortunata prevede che l’intelletto agisca come *operans intrinsecum* nei singoli individui, restandone però distinto. Sigieri qui pensa il legame fra intelletto e composto umano come una relazione esclusivamente *operativa*, significativamente assimilata al modello che Alberto Magno e Tommaso d’Aquino avevano adottato a proposito dei mo-

97 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, B.C. Bazán (ed.), qq. 1 e 8, pp. 1-3, 24-25. Per un’analisi di quest’opera – che, forse anche a causa dello stato in cui ci è stata conservata, è di difficile comprensione – rimando all’introduzione e alle note di A. Petagine in SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell’uomo*, Bompiani, Milano 2007.

tori dei corpi celesti: gli intelletti separati che fungono da motori immobili delle sfere eteree sono finalizzati a muoverle ma non si congiungono ad esse sostanzialmente, tanto che nella tradizione “peripatetica” sono stati definiti “forme” solo assumendo il termine in senso improprio. Analogamente l’intelletto separato si unisce al corpo dei singoli esseri umani, già costituito e animato dalle facoltà sensibili, in modo non sostanziale: così sebbene sostenga che in quanto operante intrinseco l’intelletto può essere chiamato «forma» del corpo, Sigieri tiene a precisare che ciò accade perché il termine viene inteso *extensive*⁹⁸.

Secondo Bernardo C. Bazán, uno dei massimi studiosi della tradizione esegetica del *De anima*, Bruno Nardi aveva avuto ragione di collegare la noetica di Sigieri alla tradizione, risalente agli inizi del Duecento e rielaborata da Alberto Magno, che distingueva netta-

98 Cf. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, in *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (ed.), c. 3, pp. 77-88. Si vedano in particolare l'*ad primum* («... cum dicitur: “aliquid agit per suam formam”, *extensive debet accipi forma*, ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur. Unde et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente», *ibidem*, p. 86) e l'*ad ultimum* («... dicendum quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecum operans ad corpus *perfectio et forma corporis habet dici. Convenit enim cum forma in hoc* quod intrinsecum corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sic intrinseci operantis totum denominat», *ibidem*, p. 87). Anche il passo del c. 8, *ibidem*, p. 110, che PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, p. 1112-1113, presenta come «una netta presa di posizione contro il “monismo” tommasiano [...] perfettamente in linea con quanto richiesto da Kilwardby e Peckham», è passibile di una lettura alternativa. Non mi pare infatti scontato che, quando afferma che l'uomo è «meno unitario [*minus sit unum*] degli altri composti naturali», i quali sono dotati di una «unica forma semplice o perfezione», Sigieri voglia sostenere che, diversamente dalle altre sostanze esistenti in natura che ne hanno una, l'uomo ha una pluralità di forme: l'enfasi è piuttosto sul fatto che, essendo una realtà superiore, intermedia fra quelle materiali e quelle immateriali, l'uomo ha una struttura “plurale” e composita, e in questo senso costituisce una sorta di *civitas*: non si tratta però di una pluralità di *forme* ma della “aggregazione” fra un corpo dotato di una sua forma sostanziale (vegetativo-sensitiva) e una sostanza separata che in esso svolge la funzione di *operans intrinsecum*. Sulla nozione di *operans intrinsecum* e l'uso di modelli cosmologici risalenti sia a Tommaso sia ad Averroè nel *De anima intellectiva* si veda J.-B. BRENET, *Siger de Brabant et la notion d'“operans intrinsecum”*: *un coup de maître?* «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 97 (2103), pp. 3-36.

mente l’anima intellettuale da quella vegetativo-sensitiva e considerava perciò l’anima umana, complessivamente intesa, come una realtà composta. Ciononostante Bazán osserva che Sigieri rielaborò profondamente questa tradizione, che nel suo dualismo rappresentava una forte distorsione del pensiero aristotelico. Così mentre Nardi si era chiesto se Sigieri considerasse l’anima intellettuale quale forma dell’uomo, Bazán non aveva molti dubbi in proposito: essendo convinto che l’intelletto, in quanto realtà immortale di origine non materiale, deve essere una sostanza unica, Sigieri avrebbe coerentemente concluso che esso può entrare in relazione con le facoltà vegetativo-sensitive dei singoli individui solo attraverso un’unione transitoria, di natura funzionale. Di conseguenza anche la formula *anima composita* delle *Quaestiones in tertium de anima* – che Porro presenta come prova decisiva della sua lettura “pluralista”⁹⁹ – a ben vedere non rimanderebbe alla composizione ontologica di un’unica sostanza complessa, ma alluderebbe a «un composto operativo di due sostanze». Per Bazán Sigieri avrebbe dunque proposto un’antropologia dualista del tutto inedita, all’interno della quale l’intelletto può essere detto, e in qualche caso viene effettivamente detto «forma» del corpo umano in senso lato, senza che ciò comporti l’esistenza di un’autentica pluralità di forme: «noi riteniamo che per Sigieri la sola vera forma sostanziale dell’uomo sia l’anima vegetativo-sensitiva»; «l’insieme operativo costituito dall’intelletto e dall’individuo non è una sostanza complessa»¹⁰⁰.

99 PORRO, *Il filosofo, il poeta e l’arcivescovo*, pp. 1111-1112, 1128; ID., *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, pp. 117-118.

100 Cfr. B.C. BAZÁN, *La noétique de Siger de Brabant*, Vrin, Paris 2016, pp. 237-244, di cui meritano di essere citati alcuni passi dalle pp. 241-243 e p. 244, n. 1 (corsivi dell’autore): «Mais si l’intellect n’est pas “propre” à chaque homme, il ne peut pas être dit “forme” de l’individu. Nous pensons que pour Siger la seule forme substantielle véritable de l’homme est l’âme végétativo-sensitive, laquelle réunit dans une notion simple les deux puissances inférieures. L’intellect garde toujours sa nature de substance séparée, ne constituant avec l’individu qu’un « tout » opérationnel qui n’affecte en rien son autonomie ontologique. L’“âme composée” est l’expression de ce complexe établi en fonction de l’accomplissement de l’acte intellectif. [...] L’expression *anima composita* ne peut pas s’interpréter dans le sens voulu par B. Nardi, parce qu’elle ne désigne pas une substance complexe, mais un composé opérationnel de deux substances. [...] Chez Siger, [...] l’homme est un composé de matière et de forme

Qualora si accolga questa ricostruzione dell'antropologia di Sigieri, essa – nelle diverse versioni proposte nei suoi due principali testi “averroisti” – non implica necessariamente un'adesione alla tesi della pluralità delle forme: l'intelletto, che è e resta sostanza separata, in determinate circostanze stabilisce un'unione di tipo *funzionale* con altre sostanze inferiori, cioè con i corpi umani già informati da *un'unica forma* vegetativo-sensitiva. Al di là dei tanti problemi teorici che tale posizione solleva, resta che essa sembra in linea con l'impostazione generale dell'ontologia sigieriana. Non è questa la sede per esaminarla – ciò che non mi risulta sia stato fatto in modo adeguato – ma la mia prima impressione è che, riflettendo su problemi diversi in diverse fasi del suo percorso intellettuale e mutando, dichiaratamente, alcuni suoi orientamenti, Sigieri abbia manifestato una costante propensione per l'unicità della forma sostanziale¹⁰¹. Lo testimoniano, fra le opere giovanili, le *Quaestiones naturales* ove, non senza spunti polemici “antiplatonici”, Sigieri invita a non scambiare le distinzioni da noi introdotte per definire le cose con distinzioni realmente presenti nelle cose¹⁰². Lo testimoniano testi risalenti a una fase più matura, come le *Quaestiones in Metaphysicam* (ricche peraltro di riferimenti

végétativo-sensitives, cette dernière étant le seul principe d'actualité de ce composé. Siger – comme Averroès – sauvegarde l'unité de l'homme. Mais cette réalité hylémorphique est en relation opérationnelle avec une substance séparée, éternelle et unique pour toute l'espèce, avec laquelle elle ne constitue pas une *substance complexe* (l'union substantielle étant exclue), mais simplement un composé accidentel (du point de vue de la relation avec l'individu concret) n'ayant d'autre but que l'accomplissement de l'acte intellectif. E ancora: «Le tout opérationnel constitué par l'intellect et l'individu n'est pas une substance complexe».

101 Questo del resto è quanto affermato da una tradizione storiografica autorevole, anche se un po' invecchiata, ove Sigieri è presentato – spesso in opposizione al “pluralista” Giovanni di Jandun – come un difensore dell'unicità della forma: cfr. ad esempio S. MACCLINTOCK, *Heresy and Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism*, III, «The Review of Metaphysics» 8 (1955), pp. 526-545: 540-541; B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, p. 175, n. 2; F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Publication Universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977, pp. 98, 268, 328.

102 *Quaestiones naturales*, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*, B.C. Bazán (ed), Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974, q. I, pp. 117-119.

alla teoria dell'*incohatio formae*)¹⁰³ e le *Quaestiones super librum de causis*, che propongono non solo un "superamento" – in chiave nient'affatto "tomista" – della tesi dell'unicità dell'intelletto, ma anche un'ampia discussione dell'unicità e della semplicità della forma sostanziale: avanzato ed accettato l'argomento che «la forma di una singola cosa è unica e semplice [*unius rei unica est forma et simplex*] perché dall'unità della forma deriva l'unità dell'ente [*ab unitate formae sit unitas entis*]», Sigieri conclude nella *solutio* che «la forma sostanziale di ciascuna cosa è semplice nella sua sostanza [*simplex est in sua substantia*], non composta da forme diverse», o in altri termini che «la forma di ciascuna cosa è sempre semplice [*semper sit simplex*]»¹⁰⁴.

Non sarei quindi così sicuro che «alla luce dei testi a noi noti, Sigieri non può essere considerato come un sostenitore (e dunque neppure, a *fortiori*, come l'"inventore") della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano, in particolare secondo l'interpretazione circoscritta di questa stessa tesi a cui Peckham si attiene esplicitamente»¹⁰⁵. Senza dubbio sarebbe stato assurdo considerare Sigieri come un difensore dell'articolo 12 *In naturalibus* condannato nel 1277 da Kilwardby, che recita: «Quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex»¹⁰⁶. Tuttavia Peckham nella lettera del 10 novembre, e poi ancora in quella del 7 dicembre 1284, pur riferendosi alle misure assunte dal suo predecessore Kilwardby, parla della tesi «in hominem esse tantummodo formam unam»¹⁰⁷, che mi pare, forse non per caso, più generica, e che potrebbe anche essere attribuita a Sigieri, almeno se si segue l'interpretazione di

103 SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy (ed.), *reportatio* di Monaco, II, q. 13, p. 72, V, q. 15, pp. 278-279; *reportatio* di Vienna, V, q. 1, pp. 304-308; *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), *reportatio* di Cambridge, II, q. 18, p. 64; *reportatio* di Parigi, V, q. 6, p. 440.

104 SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (ed.), q. 4, pp. 45, 47, 49.

105 PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, p. 1113, corsivo suo; cfr. anche ID., *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, p. 117.

106 CUP, I, p. 559.

107 Cfr. *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham Archiepiscopi Cantuariensis*, C. Martin (ed.), vol. III, pp. 841-842 e 864 (= CUP, vol. I, p. 625).

Bazán. Porro rileva che Peckham ben presto chiama esplicitamente in causa l'Aquinate, ma sottolinea giustamente che nel primo intervento del 1284 il suo obiettivo principale era di mostrare che non intendeva provocare uno scontro con i teologi domenicani in genere, e che la dottrina dell'unicità della forma, condannata dal suo predecessore domenicano Kilwardby, non era stata messa in circolazione da appartenenti all'Ordine dei Predicatori ma veniva difesa e forse risaliva all'insegnamento di maestri secolari¹⁰⁸. Certo «la tesi dell'unicità della forma sostanziale non sembra essere stata sostenuta da nessuno a Parigi prima di Tommaso», i cui primi testi sull'argomento «precedono l'inizio dell'insegnamento di Sigieri a Parigi»¹⁰⁹. Ma a meno di pensare che per scagionare i Domenicani Peckham sia inventato tutto, qualcuno diverso dall'Aquinate (e da Egidio Romano, agostiniano) cui tentò, dubitativamente, di addossare la responsabilità di quella tesi bisogna pur trovarlo. Porro si chiede se non possa trattarsi del «grande maestro» che Egidio Romano, in un celebre passo del suo commento al secondo libro delle *Sentenze*, presenta come sostenitore della tesi *homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit*: un maestro che alcuni un tempo identificavano proprio con Sigieri, che altri propongono di identificare con l'Anonimo di Giele, e che in realtà non sappiamo chi davvero sia. Se è lecito ipotizzare che Peckham attribuisca la tesi «in hominem esse tantummodo formam unam» a questo sconosciuto personaggio¹¹⁰, è davvero impossibile immaginare che avesse in mente (anche) Sigieri, il cui “averroismo”, come ho osservato, non è detto comportasse di necessità un'adesione al “pluralismo” e la cui ontologia sfociava, nel commento al *De causis*, in una netta affermazione della tesi che la forma di ogni cosa è *unica* e *simplex*? Indubbiamente si tratterebbe di una mera congettura, che non modifica la sostanza della confutazione delle opinioni correnti da un secolo sulla morte di Sigieri a Orvieto, efficacemente condotta da Porro. Si tratta al

108 Cfr. PORRO, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo*, p. 1107-1108. Nella testimonianza di Peckham si apprezzerà il dubitativo della formula di *pracipui defensores vel forsitan inventores*.

109 *Ibidem*, p. 1110.

110 Cfr. *ibidem*, p. 1130.

massimo di aggiungere una sfumatura. Se Porro ritiene non solo *indimostrato* ma *del tutto inverosimile* che Sigieri possa essere uno dei personaggi ricordati da Peckham, quanto sono venuto dicendo indurrebbe a sospendere il giudizio su questa seconda conclusione per fermarsi alla prima: che è comunque più che sufficiente a rimettere in questione tutto ciò che per lungo tempo abbiamo creduto di sapere sugli ultimi giorni di colui che «'n pensieri gravi a morir li parve venir tardo».

L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica

3.1. "Averroismo", "averroisti": istruzioni per l'uso

3.1.1. *Averroismo: genesi e crisi di una categoria storiografica*

Di fronte alle inesauribili controversie sull'“averroismo” di Dante, lo storico della filosofia può avere una forte tentazione: limitarsi a osservare che esse sono irrimediabilmente viziate dall'uso di una nozione anacronistica. Si tratterebbe, però, di una risposta troppo semplice e, in fondo, errata: lo stesso infatti potrebbe dirsi a proposito del “tomismo” di Dante, del suo “albertismo”, del suo “aristotelismo” – o anche del suo “sincretismo”¹. Infatti da un lato gli “-ismi” filosofici non esistevano per i pensatori del XIII e XIV secolo, che ad altro si riferivano parlando di *doctrinae* e *viae*; d'altro lato la storia è, come sosteneva Benedetto Croce, sempre storia contemporanea anche perché può e deve analizzare il passato servendosi di concetti che nel passato non esistevano. Ciò che rende problematiche le discussioni sull'“averroismo” di Dante *non* è dunque l'anacronismo di questa categoria storiografica, ma il fatto che essa ci appare tanto indefinita quanto carica di sottintesi giudizi di valore poiché – implicitamente ma inesorabilmente – rimanda a nozioni, anch'esse vaghe, come “razionalismo”, “eterodossia”, “miscredenza”.

1 Un'informata ed equilibrata messa a punto sul rapporto di Dante con la tradizione aristotelica si trova in GILSON, *Dante and Christian Aristotelianism*; per il significato del “sincretismo” dantesco rimando S.A. GILSON, *Sincretismo e scolastica in Dante*, «Studi e problemi di critica testuale» 90 (2015), pp. 317-339. Cfr. anche Z.G. BARAŃSKI, *Sulla formazione intellettuale di Dante: alcuni problemi di definizione*, *ibidem*, pp. 31-54.

È bene ricordare che la categoria *averroïsme* fu creata nel 1852 dallo storico e filosofo francese Ernest Renan, che la introdusse per designare una forma radicale di aristotelismo che si sarebbe sviluppata nel mondo latino grazie alla diffusione delle opere di Averroè, e in particolare dei suoi commentari aristotelici, tradotti nel XIII secolo da studiosi come Michele Scoto e Ermanno il Tedesco. Fio-
rente sino al Rinascimento, tale corrente si sarebbe apertamente opposta alla religione cristiana, insegnando in particolare l'eternità del mondo e l'unicità dell'intelletto. Renan non chiarì mai con precisione quale fosse il nucleo teorico di ciò che chiamava «averroïsme» e non specificò quali tesi (oltre alle due appena menzionate) lo caratterizzassero, nella convinzione che l'evidenza storica facesse emergere un dato, da lui stesso qualificato come «singolare», cioè che

le *systeme désigné au moyen âge et à la Renaissance sous le nom d'averroïsme n'est que l'ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes*².

La sconcertante genericità di questa definizione dipende non solo dalla scarsità delle fonti accessibili a Renan, ma dal suo particolare modo di concepire l'«averroïsme». Anche se, usando una nozione tipica della filosofia ottocentesca, lo qualificava come un «sistema», egli riteneva che l'«averroïsme» fosse non tanto un insieme coerente di dottrine, quanto un atteggiamento intellettuale,

2 E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris 2002 (ristampa, con introduzione, della prima edizione del 1852), p. 77. Su Renan, la genesi e la successiva crisi della categoria "averroïsme" sono fondamentali G. FIORAVANTI, *Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroïsme*, «Studi medievali» 7 (1966), pp. 283-322 [ora in Id., *Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021, pp. 29-75]; R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIII siècle*, in R. IMBACH, A. MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 191-208; G. GIGLIONI, *Introduction*, in Id. (ed. by), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 1-34; J. MARENBO, *Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation*, *ibidem*, pp. 273-283. [Ma si veda ora anche G. FIORAVANTI, *Dante et l'historiographie de l'averroïsme*, pp. 403-417].

caratterizzato da tre aspetti: razionalismo, naturalismo e – soprattutto – insincerità religiosa, più o meno apertamente dichiarata. Fortemente condizionata da presupposti ideologici, l'analisi di Renan si scontrava però con una difficoltà apparentemente insormontabile: se era relativamente facile documentare l'influenza che idee risalenti ad Averroè ebbero, specie in Francia e in Italia, fra il XIV e il XVI secolo, nulla egli riuscì a trovare per il XIII secolo. Così, dopo aver presentato la corte di Federico II come un focolaio di "razionalismo" ispirato alla cultura araba, Renan dovette riconoscere che l'esistenza dell'«averroismo» in quel periodo era attestata solo dalle reazioni che esso suscitò, cioè dagli scritti polemici di numerosi teologi (Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino, Egidio Romano) e dalle condanne promulgate nel 1270 e 1277 dal vescovo di Parigi Stefano Tempier. Estendendo all'ambito eresiologico il principio fisico di azione e reazione³, Renan credette così di poter affermare che l'«averroismo» cominciò a diffondersi sin dal Duecento benché non fosse in grado di indicare un singolo autore o testo "averroista" risalente a quel secolo.

Quando, fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, vennero riscoperti gli scritti di quei maestri della Facoltà delle Arti di Parigi che avevano costituito il principale bersaglio degli interventi censori del vescovo Tempier (in particolare Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia), la categoria storiografica creata da Renan fu ripresa tanto dai maggiori esponenti della medievistica cattolica (Pierre Mandonnet, Martin Grabmann, Étienne Gilson, ecc.) quanto da illustri rappresentanti della storiografia "laica" (Bruno Nardi), per costruire una fortunata, ancorché semplicistica, immagine del pensiero del XIII secolo, che veniva diviso in tre "correnti": una destra («l'agostinismo»), diffidente se non apertamente ostile verso l'irruzione del peripatetismo greco-arabo; un centro («l'aristotelismo cristiano») di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino), disponibile ad assimilare questa tradizione in modo libero e critico; una sinistra («l'averroismo latino»), pronta a riprendere dogmaticamente tut-

3 Emblematica in questo senso l'affermazione: «toute condamnation dans l'histoire ecclésiastique suppose une erreur professée», RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, p. 194.

te le tesi dello Stagirita e del suo “empio” commentatore Averroè. Si riteneva che gli appartenenti a quest’ultima “corrente” avessero sostenuto quattro principali dottrine eterodosse – negazione della Provvidenza divina, negazione della libertà umana, unicità dell’intelletto, eternità del mondo e delle specie – trincerandosi dietro la scappatoia della cosiddetta «teoria della doppia verità»: essi avrebbero cioè prospettato la possibilità di negare, sul piano filosofico, quelle verità rivelate che, per convenienza più che per convinzione, dichiaravano di accettare in quanto credenti⁴.

Nella prima metà del XX secolo le idee di Renan sull’«averroismo» vennero sviluppate in numerose direzioni. In primo luogo, specialisti del pensiero tardomedievale e rinascimentale sottolinearono che, malgrado la reazione dei teologi e delle autorità ecclesiastiche del XIII secolo, le idee di Averroè, e in particolare la dottrina dell’unità dell’intelletto, continuarono a circolare, vennero originalmente riprese a Parigi da Giovanni di Jandun, poi da numerosi maestri attivi nelle università italiane e tedesche, suscitando altre censure ecclesiastiche – come il celebre decreto del vescovo di Padova Pietro Barozzi, del 1489. In secondo luogo, storici del pensiero politico (da Georges de Lagarde a Alan Gewirth) indicarono nel “divorzio” fra ragione e fede introdotto dall’«averroismo» la premessa filosofica su cui pensatori come Dante e Marsilio da Padova avrebbero fondato un approccio “laico” alla politica, volto a promuovere la separazione fra Chiesa e Stato, fra religione e politica. Dopo tutto, gli stretti pur se oscuri legami fra Marsilio e Jandun – etichettato sin dal Rinascimento come *princeps Averroistarum* – sembravano suggerire l’esistenza di un vero e proprio «averroismo politico». In terzo luogo, storici della cultura moderna come Jacques-Roger Charbonnel, Henri Busson e René Pintard richiamarono l’attenzione sui numerosi intellettua-

4 Lo schema tripartito è stato introdotto da MANDONNET, *Siger de Brabant et l’averroïsme*, vol. I, pp. 27-63, ed è ripreso ancora in F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle. Deuxième édition, mise à jour*, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, Louvain-la-Neuve - Parigi 1991, pp. 384-385. Ne ho mostrato i limiti in L. BIANCHI, *Gli aristotelismi della scolastica*, in BIANCHI, RANDI, *Le verità dissonanti*, pp. 3-31: 4-5. La sterminata bibliografia sulla doppia verità è raccolta in BIANCHI, *Pour une histoire de la “double vérité”*, pp. 162-184. Sulla genesi di questa nozione – che non è presente in Renan – cfr. *ibidem*, pp. 7-13, 57-59.

li francesi che si formarono a Padova nel XVI secolo e sostennero che il razionalismo e l'atteggiamento critico verso la religione che li assorbirono influenzò il pensiero francese fino all'illuminismo: libertinismo erudito, deismo e ateismo vennero così presentati come uno sviluppo dell'insegnamento di veri o presunti *averroistae* quali Nicoletto Vernia, Pietro Pomponazzi e Cesare Cremonini.

Durante la seconda metà del XX secolo illustri medievisti (Fernand Van Steenberghen, René-Antoine Gauthier, Stuart MacClintock, Gianfranco Fioravanti, Ruedi Imbach, ecc.) e grandi specialisti della filosofia del Rinascimento (Bruno Nardi, Paul Oskar Kristeller, Charles B. Schmitt, Edward P. Mahoney ecc.) hanno messo in discussione molte delle tesi di Renan e dei suoi seguaci. Non è il caso di seguire qui le differenti fasi di questa revisione storiografica. Basti ricordare che la maggior parte delle opinioni diffuse nella prima metà del Novecento sull'«averroismo» (che ancora circolano nella storiografia dantesca meno aggiornata) sono state liquidate come miti o leggende. Per limitarsi a qualche esempio, nel 1968 Kristeller ha brillantemente criticato il «mito» dell'«ateismo francese» e delle sue radici padovane. Due anni dopo Van Steenberghen, che aveva ripetutamente argomentato che la sola idea specificamente «averroista» circolante nel XIII secolo fu quella dell'unità dell'intelletto, consacrò un articolo a smantellare la «leggenda tenace» della «doppia verità», sostenendo che essa si basava su di un fraintendimento dell'autentica posizione dei maestri della facoltà delle Arti di Parigi come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, da lui definiti «aristotelici radicali» o «eterodossi». Nel 1985 Gregorio Piaia ha ricostruito la genesi della categoria «averroismo politico», etichettandola, ancora una volta, come un «mito»⁵, mentre fra il

5 Cfr. P.O. KRISTELLER, *The Myth of French Atheism and the French Tradition of Free Thought*, ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1993, pp. 541-554; F. VAN STEENBERGHEN, *L'averroïsme latin e Une légende tenace: la théorie de la double vérité* ora in ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publication Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974, pp. 531-554, 555-570 (ma cfr. anche ID., *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 354-370); G. PIAIA, "Averroïsme politique": anatomie d'un mythe historiographique, in A. ZIMMERMANN, I. CRAEMER-RUEGENBERG (hrsg. von), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, de Gruyter, Berlin - New York 1985, pp. 288-300.

1990 e il 2003 si è consumata – come vedremo meglio più avanti – la breve parabola del cosiddetto «averroismo etico», nozione ripudiata anche da chi l’aveva introdotta⁶.

La decostruzione della categoria storiografica creata da Renan ha non solo obbligato gli storici a riconoscere che il termine “averroismo” veniva usato in modo troppo vago, e che i tentativi di definirlo con maggior precisione si basavano su generalizzazioni frettolose. Essa ha anche consentito di procedere a una più attenta ricostruzione delle dottrine dei maestri precedentemente etichettati come averroisti latini, con due risultati importanti: da un lato ci si è resi conto che, accomunati da un particolare modo di concepire la filosofia come forma di sapere razionale, limitato ma autonomo, costoro «coltivarono [...] interessi teorici differenti e svilupparono logiche, fisiche, metafisiche ed etiche per nulla identiche»⁷. Dall’altro si è presa consapevolezza del fatto che si devono distinguere attentamente quattro oggetti di indagine storica, fra loro connessi ma indipendenti: 1) l’autentico pensiero di colui che i latini chiamavano *Averroes* o *Commentator*, cioè Ibn Rušhd, 2) la ricezione del suo pensiero attraverso le versioni latine di alcuni dei suoi scritti, 3) le molteplici interpretazioni che di queste versioni latine – che spesso deformano significativamente il testo di Ibn Rušhd – vennero date fra medioevo e Rinascimento, 4) l’immagine standard, o per meglio dire la caricatura degli *averroistae* creata dai loro critici – da Tommaso d’Aquino a Raimondo Lullo, da Petrarca a Leibniz.

3.1.2. Averroista: un termine polisemico

Se “averroismo” è categoria storiografica diffusa solo dal XIX secolo, è noto che il termine *averroista* circolò invece sin dal XIII. Gli storici, pertanto, si sentono pienamente legittimati nell’utilizzarlo: ma in quale accezione? In un saggio nel quale propone un’inconsueta lettura in chiave esplicitamente «averroista» della *Monarchia*, John Marenbon osserva giustamente che non avrebbe senso definire così chiunque si serva largamente dei commenti aristotelici di Averroè,

6 Cfr. *infra*, pp. 141-148.

7 BIANCHI, *Gli aristotelismi della scolastica*, p. 29.

perché altrimenti bisognerebbe includere fra gli “averroisti” la maggior parte dei pensatori del XIII e XIV secolo – incluso, potrebbe aggiungersi, Tommaso d’Aquino, autore di un opuscolo *De unitate intellectus* il cui titolo venne ben presto integrato con la glossa: *contra Averroistas*. Ciononostante Marenbon ritiene che

there is a *more restricted and useful* way to use the term “Averroist” – one which is, moreover, widely accepted and *corresponds to the medieval usage* (most often in the mouth of the Averroists’ adversaries). Averroists, in this sense are those Latin thinkers who (a) accepted Averroes’ view that there is a single possible intellect; (b) concentrated their effort on reaching and examining an accurate account of Aristotle’s ideas – usually based on that presented by Averroes – even where these positions are incompatible with Christian teaching; and usually (c) adopted some sort of strategy to explain why they, though Christians, did (a) and (b)⁸.

In realtà c’è un qualche accordo fra i medievisti nel chiamare “averroisti” i pensatori del medioevo latino che (a) adottano la tesi dell’unità dell’intelletto – nella convinzione, come vedremo discutibile, che da Tommaso in poi questo fosse il senso del termine corrente nel medioevo. Non mi pare vi sia invece alcun consenso nel ritenere che si possa qualificare come “averroisti” i pensatori medievali che seguono i comportamenti un po’ genericamente descritti da Marenbon ai punti (b) e (c), anche perché essi si riscontrano innanzitutto in Alberto Magno (come Nardi aveva sottolineato molto tempo fa), e poi in tanti maestri delle Arti che (come è stato chiarito da decenni) dipendono ben più da Alberto che da Averroè. Non è un caso che Marenbon includa fra i «maestri delle Arti averroisti» non solo Sigieri di Brabante, ma anche Alberico di Reims e Boezio di Dacia⁹, che nessuna fonte medievale qualifica come tali e che nessuno specialista considera più tali. Il caso di Boezio di Dacia – che è uno dei massimi pensatori del XIII secolo – mi pare particolarmente istruttivo. Vedremo più avanti che nel suo *De summo bono* non vi è nulla di “averroista”. Per ora basti ricordare che mentre da

8 Cfr. MARENBN, *Dante’s Averroism*, pp. 353-354.

9 Cfr. *ibidem*, pp. 353, 366-369.

tempo era acquisito che egli dipende da Avicenna, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino ben più che da Averroè, di recente ho potuto mettere in luce un dato assai interessante: in uno dei pochi casi in cui una tesi effettivamente risalente ad Averroè gioca un ruolo centrale nel suo pensiero, Boezio non ne riconosce la paternità ma la attribuisce, inspiegabilmente, al *Liber de causis*¹⁰.

Mentre Marenbon, nel 2001, dava per acquisito che la sua definizione di «averroista» corrispondesse all'«uso medievale», nel 2007 Dag N. Hasse ha lamentato che «non c'è un inventario sistematico dei riferimenti agli *Averroistae* nei testi medievali e rinascimentali» e, pur senza compiere un'indagine esaustiva, si è posto il problema di capire meglio che cosa tale termine significasse davvero fra il XIII e il XVI secolo¹¹. Hasse ripete la diffusissima tesi secondo cui esso venne introdotto per la prima volta da Tommaso d'Aquino nel già ricordato *De unitate intellectus*, ma giustamente contesta l'idea, messa in circolazione da Van Steenberghen, che perciò, durante il XIII secolo, venne utilizzato *esclusivamente* per riferirsi al cosiddetto monopsichismo, cioè alla dottrina dell'unità dell'intelletto difesa dal giovane Sigieri e criticata da Tommaso¹². In effetti se la premessa è molto plausibile – ma non certa, considerato che nel *De unitate intellectus* vi è una sola occorrenza di *Auerroistae* e alcuni manoscritti danno la variante *Auerroys*¹³ –

10 Cfr. L. BIANCHI, “Figmentum”. “Fictions de l'intellect” et science “causée par les choses” chez Boèce de Dacie, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éd. par), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 319-329: 324-329. L'uso limitato, selettivo e libero che Boezio di Dacia fa dell'opera di Averroè è documentato in L. BIANCHI, *Boèce de Dacie et Averroès: essai d'un bilan*, in D. CALMA, Z. KALUZA (éd. par), *Regards sur les traditions philosophiques (XII^e-XVI^e siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 127-151.

11 D.N. HASSE, “Averroica secta”. Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy, in J.-B. BRENET (éd. par), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 307-331: 308.

12 *Ibidem*, pp. 316-317. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *L'averroïsme latin*, pp. 542-544; ID., *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 332, n. 36. Sull'origine della nozione di “monopsichismo” si veda A. DE LIBERA, *Monopshychite, monopshychia*, in ATUCHA, CALMA, KÖNIG-PRALONG, *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, pp. 467-472.

13 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 43, p. 294 (apparato). Sull'uso di *averroist(a)* per riferirsi allo stesso Averroè è utile M. BOUYGES, *Attention à “Averroista”*, «Revue du moyen âge latin» 4 (1948), pp. 173-176.

la conclusione di Van Steenberghe è certamente falsa. La critica recente ha infatti chiarito che dal 1270 in avanti vennero chiamati *averroistae* i difensori di una *molteplicità* di tesi filosofiche¹⁴.

In un testo scritto intorno al 1278 Pietro Giovanni Olivi usa il termine cinque volte, due sole delle quali riferendosi all'unità dell'intelletto. In un passo Olivi attacca non meglio identificati *averroistae* che sostengono che la materia non è parte costitutiva dell'essenza di un composto – una dottrina le cui conseguenze semantiche sono attribuite agli *averroistae* anche da Ruggero Bacon nel 1292¹⁵. Del 1309-1311 è la grande campagna lanciata da Raimondo Lullo contro «coloro che imitano l'eretico Averroè». Nei numerosi opuscoli composti per condurre questa battaglia culturale, Lullo utilizza più di 190 volte i termini *averroista*, *averroista christianus*, *averroistae*. Non vi è dubbio che il suo principale bersaglio polemico fossero alcuni maestri delle Arti di Parigi (in particolare Giovanni di Jandun) che utilizzavano largamente l'*Averroes latinus*, ma la varietà di dottrine che Lullo attribuisce loro è abbastanza sconcertante. In effetti solo alcune di queste dottrine (come l'unità dell'intelletto) sono riferibili ad Averroè, mentre un buon numero sono strettamente aristoteliche, come l'eternità del moto, del mondo e delle specie. Inoltre gli *averroistae* di Lullo insegnerebbero che non possono esistere accidenti separati dalla sostanza cui ineriscono (§35 – una tesi censurata nel 1277 per le sue implicazioni eucaristiche); che Dio non può esistere senza angeli (§12); che non ci sono Inferno e Paradiso (§ 29, 30); che sono impossibili l'incarnazione (§3), la resurrezione (§11, 38), la vita eterna (§31), il parto virginale (§32) e l'esistenza del cielo empirico (§43). Lullo dunque impiega il termine in modo tanto ampio quanto impreciso, rinfacciando ai suoi immaginari *averroistae* di

¹⁴ Oltre al saggio di Sylvain Piron citato alla nota seguente, si veda CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, che a pp. 11-15 insiste giustamente sul fatto che sin dalle origini il termine *averroista* fu polisemico. Il fenomeno è ancor più appariscente nel Rinascimento.

¹⁵ Cfr. S. PIRON, *Olivi et les averroïstes*, in D. CALMA, E. COCCIA, *Les "sectatores Averrois"*. *Noétique et cosmologie aux XIII^e-XIV^e siècles*, Separatum della «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 53 (2006), pp. 251-309 (che a p. 289 segnala anche il passo di Ruggero Bacon).

difendere ogni genere di tesi «contro Dio ossia contro la santa fede cattolica»¹⁶.

Nel XIV e XV secolo il termine *averroistae* fu spesso caricato di una valenza peggiorativa e fu impiegato per riferirsi ai difensori di una pluralità di dottrine metafisiche, fisiche, psicologiche ed etiche, alcune strettamente aristoteliche (come l'eternità del mondo), altre ispirate all'interpretazione del pensiero aristotelico offerta da Averroè: la negazione del potere creativo di Dio, la negazione della conoscenza divina dei particolari, la tesi che la materia prima non ha dimensioni determinate, l'idea che l'uomo può raggiungere il suo fine esistenziale e la suprema felicità tramite la conoscenza delle sostanze separate e della Prima Causa. Hasse ha notato che fra XV e XVI secolo Marsilio Ficino e Agostino Nifo usano talvolta espressioni come *secta Averroica*, *schola Averroica*, *Averroica familia*¹⁷, ma è lecito dubitare che così facendo essi pensassero a un movimento filosofico dotato di una qualche unità dottrinale. Per noi, comunque, è chiaro che, come molte altre famiglie filosofiche, l'*Averroica familia* era una famiglia "allargata" e assai accogliente, i cui membri condividevano solo pochi assunti comuni e divergevano così profondamente su rilevanti questioni teoriche che non ha molto senso raggrupparli in un'unica "scuola" o "corrente di pensiero". Ancor più chiaro è che bisogna stare attenti a non proiettare sui tempi di Dante l'immagine degli *averroistae* circolante nel Rinascimento.

16 Mi riferisco qui alla lista di tesi attribuite agli «averroisti» nel *De syllogismis contradictoriis*, H. Harada (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCCM 32), pp. 170-171. Sulla polemica antiaverroista di Lullo ha attirato l'attenzione R. IMBACH, *Lulle face aux Averroïstes parisiens*, in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Privat, Fanjou 1987, pp. 261-282, che ha mostrato come Lullo si sia avvalso di preesistenti liste di "errori" imputati agli "averroisti" e, verosimilmente, di una conoscenza (spesso indiretta) dell'insegnamento di Giovanni di Jandun. Ma si veda ora l'approfondita analisi di C. TELEANU, *Raymundista et Averroista. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle*, Schola Lulliana, Paris 2014.

17 HASSE, "Averroica secta", p. 316.

3.1.3. La tradizione averroista

In conclusione, la categoria “averroismo” si è dimostrata irrimediabilmente imprecisa, e rischia di nascondere le importanti differenze che esistono fra i singoli autori così etichettati; il termine *averroista* è stato usato dal XIII secolo in avanti per riferirsi non solo a filosofi che difendevano la tesi dell'unità dell'intelletto, ma anche a pensatori (inclusi teologi come Thomas Wylton e John Baconthorpe) che seguivano una *pluralità* di dottrine, alcune delle quali effettivamente insegnate dal Commentatore, altre ritenute inevitabili “conseguenze” delle sue idee, altre ancora attribuitegli per ragioni che non sono affatto chiare. In questa situazione, mi sembra che possiamo sensatamente chiamare “averroisti” solo quei pensatori che – si siano o non si siano autodefiniti così – svilupparono le loro ricerche filosofiche ed esegetiche all'interno della tradizione dell'*Averroes latinus*. In altri termini, possiamo parlare di “averroisti” per riferirci non ai presunti seguaci di un inesistente movimento di pensiero che propugnava un ben definito insieme di dottrine, ma a coloro che lavoravano all'interno della “tradizione averroista”: individui o gruppi di individui – solo occasionalmente legati da relazioni personali – che erano accomunati dal fatto di adottare pratiche di analisi filosofica e testuale fondate sul *corpus* degli scritti dell'*Averroes latinus*; che si proponevano di risolvere problemi filosofici *ad mentem Averrois*; che ritenevano che Ibn Rušd fosse non solo uno dei, o addirittura il migliore interprete di Aristotele, ma un grande pensatore; che perciò cercavano di intenderne correttamente il pensiero, commentando sia le sue opere indipendenti sia i suoi commenti aristotelici. Merita del resto di essere sottolineato che se una vera fioritura di super-commentari all'*Averroes latinus* si ebbe solo nel Rinascimento, i primi esempi di questo genere letterario si trovano, in Francia e in Italia, sin dal XIV secolo. In effetti Giovanni di Jandun, che aveva dichiarato di voler essere la «scimmia» di Aristotele e Averroè¹⁸ e dal Quattrocento venne definito il «princi-

18 «... cum ad Aristotelem et Commentatorem nos habeamus sicut simia defectuosa ad hominem; quia sicut simia imitatur hominem cum defectu, sic nos Aristotelem et Commentatorem defectuose imitatur», *Questiones [...]* in *duodecim libros Metaphysice*, VI, q. 10, f. 84^{vb}.

pe degli Averroisti», scrisse oltre a molti commenti aristotelici anche un commento al *De substantia orbis*; mentre il suo contemporaneo Urbano da Bologna, che fu chiamato *Urbanus Averroista*, lasciò un notevole commentario al Gran commento di Averroè sulla *Fisica*¹⁹.

Sostituire alla categoria storiografica “averroismo” – come si è detto altamente problematica – la nozione di “tradizione averroista” non significa quindi introdurre un cambiamento meramente verbale. Quest’ultima nozione ha infatti un duplice vantaggio: da un lato permette di sottolineare il radicamento testuale del lavoro esegetico e teorico sviluppato a partire dai materiali estratti dall’*Averroes latinus*; dall’altro consente di riconoscere che quel lavoro produsse una letteratura filosofica che è assai più disomogenea, sia nelle forme espositive sia nei contenuti dottrinali, di quanto non appaia a prima vista.

3.2. Dante “rušhdiano” e/o “averroista”?

3.2.1. Dante e Ibn Rušhd

Questa lunga analisi può essere di una qualche utilità per mettere meglio a fuoco il problema del cosiddetto “averroismo di Dante”, intorno al quale tanti storici si affannano da almeno un secolo. Tutti sanno che Dante menziona più volte Averroè, che chiama due volte per nome e più spesso «Commentatore»; che nel quarto trattato del *Convivio* si riferisce a quella che ritiene essere la corretta interpretazione di una sua dottrina²⁰; che nella *Commedia* lo colloca nel Limbo, dandogli un ruolo di spicco nella «filosofica famiglia» (*Inferno* IV, vv.130-144); che nel *Purgatorio* (XXV, vv. 63-66) ricorda come erronea la sua tesi dell’unità dell’intelletto ma lo presenta come un

19 Su Urbano cfr. H. SCHMIEJA, *Urbanus Averroista und die mittelalterlichen Handschriften des Physikkommentars von Averroes*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 42 (2000), pp. 133-153. [Su di lui si veda ora anche M. LOCONSOLE, *Può un uomo generarsi nell’utero di una capra o di una cagna? Una “quaestio” di Urbano da Bologna nel commento alla “Fisica” di Averroè*, «Noctua» 10 (2023), pp. 46-105].

20 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), IV, XIII, 8, p. 656: «E chi intende lo Comentatore nel terzo dell’Anima, questo intende da lui».

grande «savio»; infine che nel *Paradiso* (X, vv. 133-138) loda quel Sigieri di Brabante che in gioventù aveva difeso proprio quella tesi. D'altra parte Dante non parla mai, com'è ovvio, di "averroismo" né utilizza mai il termine "averroista", benché come abbiamo visto esso circolasse all'epoca sua, pur se con significati assai diversi. Che cosa allora ci si chiede esattamente quando si solleva la questione dell'"averroismo" di Dante? Si tratta di stabilire se e in che misura Dante sviluppi motivi tipici del pensiero *autentico* di Ibn Rušhd, indipendentemente dalle deformanti letture che i Latini ne stavano dando, cioè se sia «rushdien» (per servirsi della terminologia che piace ai medievisti francesi)?²¹ Oppure si tratta di valutare se e in che misura Dante sia "averroista"? E in questo caso, a quale accezione del termine si fa riferimento? A quella discutibilmente ritenuta prevalente, o addirittura unica nel XIII secolo ("averroista" come fautore dell'unità dell'intelletto potenziale)? Alle altre accezioni attestate all'epoca di Dante, ad esempio ai molteplici e incoerenti modi in cui, proprio negli anni del presunto soggiorno parigino di Dante, Raimondo Lullo bollava come *averroista* ogni pensatore a lui sgradito? Alle accezioni – anch'esse molteplici e incoerenti – di "averroista" proposte dagli storici della filosofia nel corso del XX secolo? O invece interrogandosi sull'"averroismo" di Dante ci si chiede se e in che misura nella sua opera si trovano tracce dell'insegnamento di quei maestri delle Arti, parigini e italiani, che Mandonnet chiamava «averroisti latini» e che Van Steenberghe ha ribattezzato «aristotelici radicali» o «eterodossi»?²²

Diciamo subito un'ovvietà, troppo spesso dimenticata. Se si esamina il percorso intellettuale di Dante «dal *Convivio* alla *Commedia*» (per riprendere una felice formula di Nardi), è chiaro che,

21 Cfr. ad esempio BRENET, *Transferts du sujet*, p. 16, n. 1. Riferendosi a lui, GIGLIONI, *Introduction*, pp. 1-2, rende il francese «rushdien» con «Averroan» e lo distingue sia da «Averroist» (che «refers to opinions held by any follower of Ibn Rushd in the Latin West»), sia da «Averroistic» (che «refers to the generic cultural label denoting a pronounced rationalistic attitude, of a vaguely Aristotelian ilk, towards questions of philosophical psychology [...], natural determinism, and, above all, the relationship between philosophical freedom and dogmatic truths, often of a religious kind»).

22 Cfr. *supra*, p. 109.

comunque lo si interpreti, esso appare guidato da esigenze teoriche e pratiche che sono *diametralmente opposte* a quelle che stanno alla base del pensiero “rušhdiano”. In alcune delle opere accessibili al medioevo latino, e ancor più nettamente nel *Trattato decisivo*²³ (che fino al Rinascimento esercitò la sua influenza solo sulla cultura ebraica), Ibn Rušhd insiste costantemente sull’idea che la verità è unica ma ogni uomo ha il dovere di aderirvi proporzionalmente alle sue capacità²⁴; che vi sono tre «classi» di uomini, la cui gerarchia riproduce la «disposizione» – innata anche se in parte acquisibile tramite l’educazione – che ciascun uomo ha a dare l’assenso a uno dei tre tipi di argomenti distinti da Aristotele (dimostrativi, dialettici e retorici); che gli appartenenti alle due «classi» non dimostrative devono conoscere solo il senso letterale del Testo Sacro e ad esso attenersi strettamente; che è perciò pericolosissimo diffondere interpretazioni allegoriche del Testo Sacro in opere non destinate alla ristrettissima cerchia dei filosofi; che la circolazione di opere che contengono interpretazioni allegoriche della rivelazione e fanno uso di argomenti dialettici e apodittici deve essere rigorosamente controllata dalle autorità, perché essi producono nelle masse settarismo e miscredenza.

Non c’è bisogno di sottolineare che, valutato secondo questi criteri, il programma di “divulgazione filosofica” del *Convivio* risulta tanto velleitario quanto pericoloso: se infatti Dante muove dalla convinzione che «essa Filosofia non solamente alberga [...] non pur nelli sapienti, ma eziandio [...] essa è dovunque alberga l’amore di quella» (IV, xxx, 5), per Ibn Rušhd «se si volesse moltiplicare il numero dei sapienti, si finirebbe in realtà per moltiplicare il numero degli ignoranti»²⁵. Che dire poi dell’ideale dantesco di un’umanità

23 Cfr. AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, BUR, Milano 2006.

24 Vedere in lui il fondatore della teoria della «doppia verità» è quindi una curiosa falsificazione della realtà storica, la cui genesi sarebbe istruttivo indagare. [Qualche elemento al riguardo si troverà ora in L. BIANCHI, *From Pope Urban VIII to Bishop Étienne Tempier: the Strange History of the Doctrine of “Double Truth”*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 64 (2017), pp. 9-26: 13-16].

25 AVERROÈ, *Il trattato decisivo*, p. 91. Si noti tuttavia la traduzione differente proposta in AVERROÈS, *Discours décisif, traduction inédite de M. Geoffroy, introduction d’A.*

pacificata dal potere universale dell'Impero? Come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, nella *Monarchia* la necessità storica e provvidenziale dell'Impero si fonda sull'assunto che solo un potere universale può garantire le condizioni politiche che consentano all'intero genere umano di attuare pienamente le sue potenzialità conoscitive attraverso uno sforzo collettivo. Ciò è ovviamente agli antipodi del principio "rušhdiano" che uno dei principali compiti dei politici è di tenere le masse al riparo da ogni forma di sapere che pretenda di andar oltre l'adesione fideistica alla lettera delle Sacre Scritture. Osservo infine che il progetto della *Commedia* di esprimere in forma poetica le principali verità religiose ed escatologiche, discutendone le complesse implicazioni esegetiche e dottrinali, conduce Dante non solo a mescolare livelli di discorso che per Ibn Rušhd andavano rigorosamente separati, ma a rendere accessibili a un pubblico potenzialmente ampio nozioni di filosofia e teologia che per quest'ultimo andavano riservate esclusivamente a chi è capace di pensiero dimostrativo. Se l'avesse conosciuto, Ibn Rušhd avrebbe visto in Dante una singolare reincarnazione, cristiana e latina, della figura che rappresenta il bersaglio specifico del suo *Trattato decisivo*: colui che, servendosi di argomenti poetici, retorici e dialettici, cerca con mezzi impropri di conciliare filosofia e rivelazione diventando, volente o nolente, un pericoloso «propagandatore di miscredenza»²⁶.

De Libera, Flammarion, Paris 1996, p. 147 (con p. 206, n. 108). Sono perfettamente cosciente del fatto che la nozione di "divulgazione filosofica" è assai problematica, in generale e in special modo se riferita a un'opera come il *Convivio*: per qualche osservazione al riguardo rimando a L. BIANCHI, "Il core di filosofare volgarmente": qualche considerazione conclusiva, in N. BRAY, L. STURLESE (a cura di), *Filosofia in volgare nel medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 483-502: 488-489. Qui parlo di un programma di "divulgazione" solo per sottolineare che mentre Averroè ha una concezione dichiaratamente elitaria della filosofia, Dante ne propone una antielitaria. Quest'opposizione è rilevata anche da P. PORRO, "Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata". *L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel "Convivio" dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 389-406: 404.

26 AVERROÈ, *Il trattato decisivo*, p. 89. Il principale obiettivo polemico di Averroè è al-Gazālī, accusato di utilizzare «ragionamenti legali, retorici o dialettici». Vale la pena di segnalare che, secondo la traduzione di M. Geoffroy, *Discours décisif*, p. 147, si tratta invece di «méthodes poétiques et réthoriques, ou dialectiques».

3.2.2. *Su Monarchia I, III, 8-9 e I, IV, 1*

Si potrebbe obiettare che un elemento “rušhdiano” (e “averroista”) sta al cuore del pensiero politico di Dante, considerato che in un celeberrimo passo della *Monarchia* (I, III, 8-9) egli fonda il «principio» che guida l’analisi del primo libro proprio su di una concezione dell’intelletto potenziale che viene esplicitamente accostata a quanto affermato da «Averroè nel suo commento al *De anima*»²⁷. Muovendosi controcorrente rispetto alla stragrande maggioranza degli studiosi, John Marenbon ha sostenuto di recente che tale passo (e il parallelo I, IV, 1), «deve essere interpretato in senso averroistico [*Averroistically*]», ciò che per lui significa in primo luogo che Dante qui accoglierebbe la dottrina dell’unità e separatezza dell’intelletto potenziale; in secondo luogo che, pronto a seguire l’insegnamento della fede cristiana come assolutamente vero, negli anni in cui redigeva la *Monarchia* Dante avrebbe tuttavia riconosciuto tale dottrina «come la giusta posizione [*the right position*] nell’ambito della discussione filosofica», «come quella corretta [*correct*] nel contesto della filosofia»²⁸.

Non è questa la sede per discutere globalmente una simile interpretazione. Basti ricordare che, accolta con una certa freddezza dai dantisti²⁹, essa è stata indirettamente confutata da due importanti contributi, pubblicati nel 2006 rispettivamente da Iacopo Costa e da Jean-Baptiste Brenet. Costa ha ben chiarito come sia l’originale analisi del fine del genere umano che Dante propone servendosi del concetto di *ultimum de potentia* (limite massimo che può essere rag-

27 Cfr. *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), I, III, 8-9, pp. 18-21.

28 Cfr. MARENBO, *Dante’s Averroism*, pp. 350, 371 (corsivi dell’autore), 374.

29 È ad esempio il caso di CH. MOEVS, *The Metaphysics of Dante’s “Comedy”*, Oxford University Press, Oxford - New York 2005, p. 212, n. 43; J.A. SCOTT, *Perché Dante?*, Aracne, Roma 2010, p. 242, n. 17; Z.G. BARAŃSKI, (*Unorthodox Dante*, in *Reviewing Dante’s Theology*, vol. 2, pp. 253-330: 311-312, n. 112 [ora in ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio. Literature, Doctrine, Reality*, Legenda, Cambridge 2020, pp. 82-134: 120-121, n. 107, che tiene conto anche delle obiezioni da me presentate qui]; *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), pp. 20-21 (apparato); Z.G. BARAŃSKI, *The Temptations of a Heterodox Dante*, in M.L. ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy: The Temptations of Thirteenth Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 164-196: 184-185, n. 55.

giunto nell'esercizio di una facoltà operativa), sia il suo paragone fra l'attuazione dell'intelletto possibile e quella della materia prima inducano chiaramente a pensare che per lui «ogni uomo abbia un proprio intelletto possibile, perché altrimenti non ci sarebbe nessun bisogno di *tutti gli uomini* per la realizzazione del potenziale intellettuale della specie»³⁰. Proprio l'insistenza di Dante sulla necessaria esistenza di una «molteplicità [*multitudo*]» (I, III, 8) di individui che, vivendo in pace, realizzino insieme il fine specifico e ultimo dell'umanità – la conoscenza effettiva di tutto il conoscibile – è al centro dell'analisi di Brenet, che mette in luce come si tratti di un'idea del tutto estranea all'autentico pensiero di Ibn Rušhd. Secondo Brenet, quando menziona il Gran Commento al *De anima* Dante non allude genericamente alla tesi dell'unità dell'intelletto (come pensa Marenbon) né al commento 5 (ripetutamente indicato da Nardi) ma si richiama a un passo specifico del commento 20³¹. In questo passo però Ibn Rušhd non sostiene quel che Dante sembra attribuirgli, cioè che una *molteplicità* di individui è necessaria perché l'intelletto potenziale sia attuato; sostiene invece che quest'intelletto, unico, separato ed eterno, è sempre messo in movimento da *qualche particolare individuo*. Il filosofo arabo è infatti convinto che affinché l'esistenza di quest'intelletto non sia vana debba sempre esistere da qualche parte nel mondo qualcuno che pensa tutti gli intellegibili, quindi devono sempre esistere i filosofi, o *almeno uno* di loro. Tuttavia una deformazione testuale prodotta nel passaggio dall'arabo al latino del commento 5 favorì una seria distorsione della tesi “rušhdiana” secondo cui l'esistenza del filosofo perfetto è ontologicamente necessaria. Infatti laddove l'originale arabo aveva verosimilmente *mawdi'* (il «luogo»), Michele Scoto – per errore suo o del manoscritto

30 I. COSTA, *Principio di finalità e fine nella “Monarchia” dantesca*, in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE (a cura di), *Ad ingenii acuitionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 39-65: 60 (corsivo dell'autore).

31 Cfr. MARENBN, *Dante's Averroism*, pp. 364-365; B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, nuova ed. a cura di P. Mazzantini, Laterza, Roma - Bari 1984 [prima edizione 1942], p. 161, n. 90; ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 229-244: 234; ID., *Monarchia*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori. Tomo II*, Ricciardi, Milano - Napoli 1979, p. 300 (apparato).

su cui lavorava – lesse *mawdū*³² (il «soggetto»), traducendo: «Forte igitur philosophia invenitur in maiori parte subiecti in omni tempore». Così Giovanni di Jandun fu indotto a credere che il Commentatore avesse sostenuto che la filosofia si realizza grazie al contributo della maggior parte di coloro che sono “soggetti” del pensiero, cioè degli uomini; mentre Dante indicò la piena attualizzazione delle potenzialità conoscitive come un compito *collettivo* dell’intera umanità, realizzabile se si danno precise condizioni politiche³².

Insomma, se si prendono in considerazione da un lato il modo in cui Dante reinterpreta la complessa e deformante tradizione testuale cui si richiama, dall’altro il significato specifico dei concetti di cui si serve, l’ipotesi che in due passi del primo libro della *Monarchia* egli faccia propria la dottrina dell’unità dell’intelletto possibile si rivela tutt’altro che «ovvia»³³. Al contrario, mi sembra che quest’ipotesi confermi quanto Zygmunt G. Barański abbia ragione di lamentare che le affermazioni relative a una dipendenza diretta di Dante da Ibn Rušhd sono raramente sostenute *by hard philological and intertextual evidence*³⁴.

Poco plausibile mi sembra anche la strategia che Marenbon escogita per risolvere uno dei maggiori problemi che inevitabilmente derivano dalla sua lettura in chiave «averroistica» della *Monarchia*: come conciliare tale lettura col fatto, risaputo, che Dante rifiuta apertamente l’unità dell’intelletto potenziale tanto in *Convivio* IV, XXI, 5 quanto in *Purgatorio* XXV, vv. 62-66?

Secondo Marenbon, all’epoca della stesura del *Convivio* Dante, pur influenzato da «i maestri delle Arti averroisti», non aveva ancora approfondito la noetica di Averroè. All’altezza della redazione del *Purgatorio* e della *Monarchia* – datata 1316-19³⁵ – egli avrebbe

32 J.-B. BRETET, *Théorie de l’intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 98 (2006), pp. 467-487. Ma cfr. già BRETET, *Transferts du sujet*, pp. 411-432.

33 MARENBNON, *Dante’s Averroism*, p. 370.

34 BARAŃSKI, *(Un)orthodox Dante*, p. 312, n. 114 [ora in ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, p. 121, n. 107].

35 MARENBNON, *Dante’s Averroism*, p. 350. L’idea che il riferimento al *Paradiso* di *Monarchia* I, XII, 16 offrisse un sicuro termine *post quem* è stata ormai abbandonata: si vedano almeno D. QUAGLIONI, *Un nuovo testimone per l’edizione della “Monarchia”*

invece raggiunto una più matura comprensione del pensiero aristotelico, spogliato di elementi neoplatonizzanti; avrebbe riconosciuto che la tesi dell'unità dell'intelletto potenziale era più convincente non solo sul piano esegetico, ma anche sul piano teorico; si sarebbe perciò sentito libero, all'interno di un'«argomentazione chiaramente filosofica», di esprimersi «come se vi fosse solo un intelletto possibile». Il fatto poi che in non meglio precisati «contesti teologici» nei quali «è implicata la verità assoluta» egli rifiutasse questa teoria «dovrebbe essere preso come un segno del suo averroismo e non come un'indicazione contro di esso»³⁶.

Vale la pena di sottolineare che Marenbon propone qui un paradossale capovolgimento – tanto più disinvolto in quanto apparentemente inconsapevole – della ricostruzione dell'itinerario ideologico di Dante offerta per quasi tutto il XX secolo dalla stragrande maggioranza dei dantisti: lungi dal distaccarsi progressivamente dall'«averroismo» il poeta, negli anni della maturità, lo avrebbe approfondito e vi si sarebbe avvicinato; lungi dal ricercare una sintesi di filosofia e teologia, egli sarebbe passato dall'idea che la pluralità degli intelletti possibili era razionalmente dimostrabile alla convinzione che l'uomo può raggiungere la verità su questo decisivo problema solo grazie alla fede; lungi dal rientrare nell'ovile dell'«ortodossia» e del tomismo, egli sarebbe approdato a un «relativismo» che Marenbon qualifica talvolta come «limitato», talvolta come «procedurale [*procedural*]»³⁷, ma che assomiglia un po' troppo alla cosiddetta «doppia verità».

Personalmente ho molte riserve sul tradizionale modello evolutivo del pensiero dantesco e trovo molto convincenti i rilievi critici

di Dante: il Ms. Add. 6891 della British Library, «Laboratoire Italien» 11 (2011), pp. 231-279: 244-245; *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), pp. lx-lxvi; *l'Introduzione* di D. Quaglioni alla sua edizione della *Monarchia*, in particolare pp. 834-835, nn. 1 e 2. [Sulla questione si veda ora la preziosa messa a punto di P. CHIESA, A. TABARRONI, *Come datare la "Monarchia" di Dante: una discussione che continua*, in P. BORSA, P. FALZONE, L. FIORENTINI, S. GENTILI, L. MARCOZZI, S. STROPPA, N. TONELLI (a cura di), *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 159-175].

³⁶ MARENBNON, *Dante's Averroism*, pp. 371-374.

³⁷ *Ibidem*, pp. 354, 371, 374.

che in proposito hanno formulato di recente alcuni illustri dantisti – a cominciare da Barański³⁸. Mi sembra ciononostante che il modello alternativo che, pur limitatamente a questo specifico problema, viene prospettato da Marenbon presti il fianco a serie obiezioni, due delle quali sono particolarmente rilevanti. In primo luogo, un passo del *Convivio* ricordato sopra (IV, XIII, 8) dimostra che, quando scriveva quest'opera, Dante già aveva – o presumeva di avere – una conoscenza approfondita delle idee esposte da «lo Comentatore nel terzo dell'Anima»: proprio questo, infatti, è l'*unico* passo nell'intera sua opera nel quale Dante si permette di indicare quello che, a suo immodesto avviso, è il significato più autentico e profondo di una tesi presentata in quel commento di Averroè³⁹. L'indeterminatezza del riferimento non consente di individuare con precisione quale passo Dante avesse in mente, e non tutti concordano con l'ipotesi formulata da Busnelli e Vandelli secondo i quali si tratterebbe del commento 36, cioè proprio del luogo nel quale viene difesa la dottrina dell'unità dell'intelletto⁴⁰. Comunque sia, non vi è alcun mo-

38 Cfr. BARAŃSKI, *Dante e i segni*, in particolare pp. 9-39, 199-219; ID., *Dante and Doctrine (and Theology)*, in HONESS, TREHERNE (ed. by), *Reviewing Dante's Theology*, vol. I, pp. 9-63: 21, n. 21 [ora in ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, pp. 45-81: 53, n. 22]; ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, pp. 60 e 276. Per quanto mi riguarda rimando a L. BIANCHI, *A "Heterodox" in Paradise? Notes on the relationship between Dante and Siger of Brabant*, in ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy*, pp. 78-105: 84-86 [= *supra*, pp. 63-94: 69-72].

39 Merita di essere segnalato che quello al *De anima* è l'*unico* fra i commenti di Averroè che Dante cita esplicitamente nell'intera sua opera e che, in testi redatti dopo il *Convivio*, (cfr. ed. Fioravanti, IV, XIII, 7, p. 656) egli non va mai oltre rinvii generici a luoghi peraltro difficilmente identificabili: è il caso della *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), I, III, 9, p. 20, ma anche della *Questio de aqua et terra*, M. Rinaldi (ed.), in NECOD, vol. 5, V, 12, p. 700. In questo secondo caso il riferimento, se non «errato» come sostenuto da alcuni commentatori, è perlomeno curioso: infatti il commento al *De anima* poteva rappresentare un'*auctoritas* a sostegno della tesi esposta, ma la formulazione che Dante dà di quella tesi coincide quasi letteralmente con un passo presente in realtà nel Gran Commento alla *Fisica*. Cfr. in proposito le note di F. Mazzoni alla sua edizione della *Questio*, pp. 792-793.

40 Come noto, Nardi era anche qui in disaccordo con Busnelli e Vandelli e propendeva invece per il commento 5: cfr. almeno NARDI, *Dante e la cultura medievale*, p. 161, n. 90. Sulla questione rimando alle note *ad locum* nelle edizioni del *Convivio* curate da C. Vasoli, pp. 678-679 e da G. Fioravanti, p. 657.

tivo per ritenere che, quando scriveva il *Convivio*, Dante avesse una conoscenza superficiale di quella dottrina, come non vi è alcun motivo di immaginare che l'abbia studiata più a fondo in età matura.

In secondo luogo, il ritratto di un Dante che nella *Monarchia* accetta "da filosofo" una tesi che rifiuta "da teologo" (nella *Commedia*?) da un lato riflette una visione assai parziale della natura della *Monarchia*; dall'altro proietta indebitamente su di un intellettuale italiano – irriducibile a qualsiasi classificazione ed estraneo, quando non apertamente ostile, all'ambiente universitario – uno schema utilizzabile per analizzare l'atteggiamento assunto dai maestri delle Arti parigini nel corso del loro confronto con i colleghi della facoltà di Teologia. Certo, si può mostrare che Dante conobbe e impiegò la terminologia, le distinzioni logiche, le regole metodologiche che questi maestri avevano messo a punto fin dagli anni Settanta del XIII secolo per differenziare – e conciliare – le verità filosofiche e le verità rivelate: come ho cercato di mostrare altrove, prendere coscienza di questo fatto spesso trascurato può essere di qualche utilità per comprendere la presenza di Sigieri nel *Paradiso* (X, vv. 133-138) e il significato dei suoi «invidiosi veri»⁴¹. Ciò tuttavia non autorizza a ipotizzare che nella *Monarchia* Dante possa aver assunto l'unità dell'intelletto come un principio valido sul terreno filosofico ancorché falso dal punto di vista della fede. Il «relativismo» che Marenbon attribuisce agli *artista* – e sul quale sarebbero necessarie alcune puntualizzazioni⁴² – rispondeva a un'esigenza ben precisa. Era una strategia attraverso la quale "filosofi di professione" che lavoravano all'interno del "paradigma aristotelico" gestivano i conflitti fra le verità di fede e le conclusioni filosofiche a partire dall'osservazione che tali conclusioni derivano da principi che hanno una validità limitata. Tale osservazione era fondata sul piano teorico e del tutto legittima dal punto di vista storico. Si trattava infatti

41 Cfr. BIANCHI, A "Heterodox" in *Paradise?*, pp. 99-105 [= *supra*, pp. 87-94]. Sull'uso da parte di Dante della distinzione fra verità *secundum quid* e verità *simpli-citer* cfr. anche BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza* pp. 40-44.

42 Rimando qui alla mia introduzione a BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo*, Edizioni Unicopli, Milano 2003, pp. 49-55 [in versione poi riveduta e ampliata in BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, pp. 46-52].

di principi *già acquisiti*, ereditati dalla tradizione filosofica preesistente, dei quali era sensato affermare che, ricavati induttivamente dall'osservazione dei processi naturali da pensatori "pagani", non possono essere estesi all'analisi dell'ordine sovrannaturale, e in particolare del modo di operare del Dio cristiano, causa libera e volontaria. Così Boezio di Dacia, che si chiedeva se le tre scienze teoretiche tramandate da Aristotele (fisica, matematica e metafisica) sono in grado di dare una risposta definitiva al problema dell'eternità o meno del mondo, aveva piena ragione di sostenere che, una volta assunti i principi della filosofia naturale aristotelica e *loquens ut naturalis*, non si può ammettere un inizio assoluto della realtà, che però è soprannaturalmente possibile perché l'imperscrutabile volere divino può aver decretato che i prodotti della sua causalità creatrice comincino ad esistere⁴³.

Diversissimo è però il caso della *Monarchia*, nella quale Dante non si propone di valutare lo statuto epistemologico di conclusioni filosofiche *già date*, che confliggono con la sua fede religiosa in quanto dedotte da principi elaborati da pensatori greci o islamici che si muovevano al di fuori dell'orizzonte della rivelazione cristiana; né si propone di interpretare il pensiero politico di Aristotele, cercando faticosamente di mostrare che alcune delle sue affermazioni sono relativamente vere, anche se non lo sono in senso assoluto. Dante è invece alla ricerca di un *principium* (I, II, 4; I, III, 2) – indubitabile e condiviso – che gli consenta di fondare un discorso *autonomo* e *nuovo*, che ha caratteristiche che lo rendono del tutto estraneo all'approccio degli *artistae*. Si tratta infatti di un discorso che, come hanno finemente rilevato Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, viene condotto sul doppio registro scientifico e profetico⁴⁴, perché mira a mettere in luce «verità da altri finora

43 Cfr. *ibidem*, pp. 42-49, 113-123 [cfr. ora BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, pp. 39-46, 93-100, ove si offre anche la traduzione italiana annotata di BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi*, N. Green-Pedersen (ed.), pp. 349-353].

44 Si veda la loro *Introduzione* alla *Monarchia*, pp. xxvi-xxviii, lxxiv-lxxxiv, ove si mostra come, proprio perché si muove su questi due livelli, Dante attinge a una pluralità di fonti, filosofiche e giuridiche, ma anche letterarie, storiche e scritturali. Cfr. anche P. CHIESA, A. TABARRONI, *Dante "demonstrator" nel secondo libro della "Mo-*

mai affrontate [*intemptatas*]», o meglio a rivelare «la più utile e più nascosta» fra le verità (I, 1, 3 e I, 1, 5): che il genere umano deve essere riunito nella pace e nella libertà sotto il governo della monarchia universale per poter realizzare il suo fine terreno, *voluta da Dio*⁴⁵. Possiamo immaginare che per dimostrare la necessità, ontologica prima ancora che storica, di un potere concepito come lo strumento attraverso cui la *provvidenza divina* permette la realizzazione del fine specifico dell'umanità, Dante assuma una concezione di questo fine («tradurre in ogni momento in atto tutta la potenza dell'intelletto possibile», I, IV, 1) che ritiene essere falsa e incompatibile con la fondamentale verità cristiana dell'immortalità dell'anima individuale?

3.3. Dante e gli “averroisti latini”

3.3.1. «Dante conosce i testi di Boezio e Sigieri»?

Da quanto detto sopra risulterà chiaro che, mentre sono disposto a parlare di “tradizione averroista”, trovo equivoca e fuorviante la categoria storiografica “averroismo” e dubito sia di grande utilità etichettare come “averroisti latini” pensatori che assunsero posizioni diversissime non solo su rilevanti problemi filosofici, ma anche rispetto alla dottrina dell'unità dell'intelletto⁴⁶: si pensi a Sigieri di Brabante (che nelle giovanili *Quaestiones in tertium de anima* la adottò), a Boezio di Dacia (che non risulta l'abbia mai difesa), all'Anonimo di Giele (che invece si spinse a sostenere, con-

narchia”, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Leggere Dante oggi. I testi, l'esegesi*, Salerno Editrice, Roma 2012, pp. 141-162.

⁴⁵ Cfr. *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), I, III, 2-3, pp. 14-17. Si noti che proprio l'imperscrutabilità del volere divino è motivo sul quale gli *artistae* insistono per sottolineare che la loro analisi si mantiene a un livello strettamente “naturale” e non prende in considerazione quanto potrebbe avvenire per intervento di cause sovranaturali. [Per ulteriori approfondimenti su questo tema cfr. *infra*, pp. 249-256].

⁴⁶ Mi riconosco quindi fra gli «Averro-sceptics», per riprendere l'arguta formula proposta da GIGLIONI, *Introduction*, p. 11.

tro Tommaso d'Aquino, che la proposizione «l'uomo pensa» non è vera «parlando propriamente»⁴⁷), o ancora a Giovanni di Jandun (che, come ha egregiamente mostrato Brenet, costruì a partire da materiali “rušhdiani” e sigeriani una noetica del tutto originale)⁴⁸. Ciononostante, poiché interrogandosi sull'averroismo di Dante i dantisti spesso hanno inteso sollevare principalmente la questione del rapporto fra Dante e quei maestri delle Arti – parigini (come quelli appena menzionati) e italiani (come Taddeo Alderotti, Angelo d'Arezzo e Antonio da Parma) – spesso chiamati “averroisti”, sarebbe sciocco eludere tale questione invocando l'inadeguatezza delle categorie storiografiche o delle definizioni utilizzate⁴⁹.

Da Nardi in poi si è sostenuto che questi maestri condizionarono fortemente lo sviluppo del pensiero dantesco. Come tutti sanno, gli studi si sono concentrati dapprima su Sigieri di Brabante (la cui già ricordata presenza nel *Paradiso* pone complessi problemi interpretativi, sui quali non posso qui tornare⁵⁰), per allargarsi poi a una molteplicità di *artistae*. Quasi sempre, però, si è dato per scontato ciò che scontato non era, cioè che i loro testi fossero accessibili a Dante. Ancora il tentativo di Maria Corti di dimostrare la sua profonda dipendenza dall'«aristotelismo radicale» mirava a rintracciare affinità dottrinali e testuali (pochissime delle quali hanno retto il vaglio della critica), a partire da un presupposto enunciato con la consueta perentorietà:

Dante conosce i testi di Boezio e Sigieri, conosce probabilmente anche quello dell'Anonimo di Giele, utilizzato da Guido Cavalcan-

47 L'ipotesi di Giele che l'anonimo commento al *De anima* da lui edito sia da attribuire proprio a Boezio di Dacia non ha trovato riscontro, e altre ipotesi sono state avanzate sull'identità dell'autore. Va quindi rettificata l'affermazione di A.K. CASSELL, *The “Monarchia” Controversy*, p. 287, n. 21.

48 Cfr. BRENET, *Transfert du sujet, passim*.

49 Emblematico che ancora M. VEGLIA, *Per un'ardita umiltà. L'averroismo di Dante tra Guido Cavalcanti, Sigieri di Brabante e San Francesco d'Assisi*, «Schede umanistiche» 1 (2000), pp. 67-106: 71, affermi che «interessava a Dante piuttosto l'averroismo latino (o aristotelismo radicale che dir si voglia) che il pensatore possente, che a quel moto filosofico aveva dato l'avvio».

50 Ho proposto qualche osservazione al riguardo in BIANCHI, A “Heterodox” in *Paradise?* [= *supra*, pp. 63-103].

ti, li ha ammirati, ne ha anche usufruito qua e là nelle opere precedenti la *Commedia*⁵¹.

Ma dove e come Dante aveva trovato e letto questi testi? Se alcuni avevano creduto di rispondere a quest'interrogativo invocando il presunto soggiorno parigino, Maria Corti ha invece insistito sulla presenza dell'averroismo negli ambienti bolognesi, senza però aggiungere nuove prove documentarie alle poche di cui già disponevamo e limitandosi a sottolineare il ruolo di intermediari giocato da Giacomo da Pistoia e Guido Cavalcanti – sull'averroismo dei quali, come noto, non sono poi mancate vivaci controversie⁵². Diciamo subito che se il viaggio di Dante in Francia risalisse, come in genere si pensa, al 1309-1310, resterebbe aperto il problema del *Convivio*, cioè di uno dei testi danteschi che più largamente si richiama alle interpretazioni della filosofia di Aristotele che erano state proposte, negli ultimi decenni del XIII secolo, dai maestri delle Arti di Parigi⁵³. Si aggiunga che tale viaggio, ritenuto quasi certo da illustri studiosi, resta una semplice congettura, fondata sulle testimonianze di Villani e di Boccaccio e suffragata da qualche debole indizio, come la precisione di alcuni

51 CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, p. 83. Sia VEGLIA, *Da Sigieri al "venerabile Bernardo"*, pp. 117-118, sia SCOTT, *Il Sigieri dantesco rivisitato*, p. 209, criticano giustamente quest'affermazione. Si noti che qualche anno dopo Corti dava per «certo» che il *De summo bono* di Boezio di Dacia, «ben noto a Cavalcanti e al suo ambiente», lo fosse «anche a Dante»: cfr. M. CORTI *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983, p. 86. Su questa – presunta – generalizzazione vedi *infra*, p. 142, n. 86.

52 Cfr. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, pp. 17-31. Per qualche precisazione su Giacomo da Pistoia si veda *infra*, pp. 142, 155-156. Sulle discussioni intorno all'"averroismo" di Cavalcanti rimando anzitutto a E. FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 42-52, 150-153. [Per una fondamentale messa a punto sulla questione si veda ora il saggio di A. ROBERT, *Un averroïsme médical? Dante, Cavalcanti et le débats sur la passion amoureuse*, in DE LIBERA, BRENET, ROSIER-CATACH (éd. par), *Dante et l'averroïsme*, pp. 269-305].

53 Il dato è ormai acquisito: si vedano in particolare il commento alla traduzione tedesca condotta sotto la supervisione di Ruedi Imbach e le note di Gianfranco Fioravanti alla sua edizione del *Convivio*. Per qualche puntuale riscontro cfr. anche FIORAVANTI, *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*, pp. 7-20.

riferimenti geografici presenti nella *Commedia*⁵⁴. Personalmente ho parecchi dubbi in proposito⁵⁵.

Comunque sia, non è necessario immaginare un presunto soggiorno a Parigi per assumere che Dante *avrebbe potuto* avere accesso ai testi dei *magistri artium* che lì avevano insegnato a fine Duecento: pochi anni orsono si è potuto infatti dimostrare che essi si diffusero molto precocemente negli ambienti italiani con i quali egli era in contatto. Nel catalogo della biblioteca del medico bolognese Tommaso d'Arezzo, risalente al 1286, segnalato nel 2008 da Armando Antonelli e poi riedito da Luciano Gargan, troviamo infatti il commento di Boezio di Dacia ai *Topici* e «tre quaderni di questioni di Boezio e Sigeri sul *De generatione* e il *De causis* e un quaderno di questioni di Boezio sul *De memoria et reminiscentia*»⁵⁶. Inoltre Dragos Calma ha mostrato come Antonio da Parma – medico, allievo di Taddeo Alderotti, maestro a Padova e a Bologna, legato a Cangrande della Scala e coinvolto insieme a Dante in accuse di pratiche magiche ai danni del papa Giovanni XXII – riproduca nella sua

54 Cfr. in particolare U. CARPI, *La nobiltà di Dante*, Edizioni Polistampa, Roma 2004, pp. 370, 651-663. Dubbiosi ma possibilisti sono G. INDIZIO, *Dante secondo i suoi antichi (e moderni) biografi: saggio per un nuovo canone dantesco*, «Studi danteschi», 70 (2005), pp. 237-294: 281-282, 287-288; M. SANTAGATA, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Mondadori, Milano 2012, pp. 205-207, 399-400. Assai più scettici BARAŃSKI, *Dante e i segni*, p. 19; F. LONGO, *Il viaggio di Dante a Parigi. Un mito biografico*, «Studi (e testi) italiani» 18 (2006), pp. 31-77; G. Fioravanti nell'*Introduzione* alla sua edizione del *Convivio*, pp. 18-19; A. ASCOLI, *Reading Dante's Readings: What? When? Where? How?*, in ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy*, pp. 126-144: 128-129, n. 3.

55 Accresciuti dal fatto che Boccaccio arriva a presentare un Dante che partecipa regolarmente alle attività didattiche e compie «atti scolastici» sia presso la facoltà delle Arti sia presso quella di Teologia – ciò che per molte ragioni mi sembra totalmente inverosimile. Ma come osserva giustamente Fioravanti nelle pagine ricordate nella nota precedente «non tutte le storie individuali si lasciano ricondurre alle regole e agli schemi dello storico». [Sulla questione si veda ora quanto osservato nell'*Introduzione*, *supra*, p. 27, ove si rinvia all'analisi delle testimonianze di Boccaccio compiuta da Anna Pegoretti].

56 A. ANTONELLI, *Un processo bolognese del 1286 contro il "Magister" Tommaso d'Arezzo*, «Per leggere» 8 (2008), pp. 5-13: p. 11; L. GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, «Aevum» 86 (2012), pp. 667-690: 679-680 [ora in ID., *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Antenore, Padova 20014, pp. 81-111: 96-98].

questione sull'unità dell'intelletto lunghi passi tratti alla lettera dal *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante, da lui chiamato *Sugerus Magnus*⁵⁷.

Negli anni della formazione filosofica di Dante, quindi, in Italia Sigieri non era solo una figura resa leggendaria da una morte oscura, ma un autore apprezzato, letto, discusso, rielaborato; e Boezio di Dacia – i cui scritti erano stati presi di mira dal vescovo Tempier nel 1277, senza tuttavia essere formalmente proibiti – non era ancora vittima di quella congiura del silenzio che l'avrebbe colpito più tardi. Di conseguenza l'ipotesi di una influenza, indiretta e persino diretta di questi aristotelici parigini su Dante non è in via di principio impossibile e merita di essere meglio approfondita – benché ovviamente seguitino a restare aperti i tanti irrisolti interrogativi intorno alla sua “biblioteca” e alle sue effettive letture. Non avendo le competenze per affrontare una questione così complessa⁵⁸, mi limito a ricordare che la critica ha da tempo suggerito che non solo nel *Convivio*, ma anche nella *Monarchia* e nella *Commedia*, si possono individuare alcune dottrine insegnate da questi aristotelici, incluse alcune di quelle che nel 1277 avevano suscitato le apprensioni della commissione censoria riunita dal vescovo Tempier. È certo che non tutte queste indicazioni sono convincenti e vanno valutate caso per caso, senza indulgere, come talora si è fatto, nella compiaciuta ricerca di più o meno evidenti “tracce di eterodossia” nel pensiero di Dante. Mi pare d'altro lato che possa essere utile provare a verificare se, in qualche caso, egli non si sia mostrato abbastanza ricettivo anche di fronte a tesi filosofiche radicali e controverse.

3.3.2. Sine interpolatione

Mi limito a un solo esempio. Nel suo importante contributo su *The Metaphysics of Dante's Comedy*, Christian Moevs sostiene che non vi è motivo di vedere «influenze averroistiche» nei passi relativi alle

57 CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 313-325 (per la qualifica di «Sugerus Magnus», p. 324).

58 Trovo sufficiente segnalare in proposito le importanti osservazioni metodologiche di ASCOLI, *Reading Dante's Readings*, pp. 126-144.

sostanze spirituali del canto XXIX del *Paradiso* (vv. 22-36) e del primo libro della *Monarchia* (I, III, 7). A suo avviso se si rammenta che nella cultura filosofica scolastica “atto” ha una molteplicità di significati risulta chiaro che, qualificando nel *Paradiso* gli angeli come «puro atto» (v. 33) Dante non li confonde o identifica con Dio; nella *Monarchia*, poi, egli

simply repeats the Aristotelian maxim (often quoted by Aquinas) that “being in rational creatures is intellection or understanding” (*esse in intelligentibus est intelligere*), as in non-rational living creatures it is life (*esse in viventibus est vivere*)⁵⁹.

In un magnifico saggio nel quale giustamente rimprovera ad alcuni dantisti di usare il nome di Averroè *as a marker of the poet's supposed unorthodoxy*, Zygmunt G. Barański si richiama all'interpretazione di Moevs per concludere:

In both *Paradiso* XXIX and *Monarchia* I. III, Dante is not saying anything especially remarkable. He is in fact repeating commonplaces about creation, angels, being, intellection, etc. – commonplaces which, furthermore, chime harmoniously with what he says more directly and expansively elsewhere about the same issues. There is no unorthodoxy here⁶⁰.

Che si debba stare attenti a non fraintendere il termine “atto puro” è indicazione preziosa⁶¹: molto opportunamente quindi Moevs e Ba-

59 MOEVS, *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*, p. 150. Sull'uso del principio *intelligere intelligentibus est esse* nell'Aquinata segnalo il saggio di J. H. ROBB, *Intelligere intelligentibus est esse*, in CH.J. O'NEIL (ed. by), *An Étienne Gilson Tribute*, The Marquette University Press, Milwaukee 1959, pp. 209-227. La formula secondo cui in Dio vi è identità di *esse*, *vivere* e *intelligere* ha una lunga e sorprendente storia, ricostruita da L. CAMPI, “*In ipso sunt idem esse, vivere et intelligere*”. *Notes on a case of Textual "Bricolage"*, «*Viator*» 45 (2014), pp. 89-100.

60 Cfr. BARAŃSKI, (*Un*)*orthodox Dante*, pp. 307-310; le citazioni sono rispettivamente dalle pp. 312 e 310 [ma si veda ora la formulazione lievemente modificata della seconda citazione in ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, pp. 119-120].

61 Utili indicazioni al riguardo già in S. BEMROSE, *Dantes' Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 61-67; e nel documentato saggio di P. FALZONE, *La dottrina delle intelligenze separate come "puri atti" in Dante (Convivio II 4, Paradiso XXIX, Monar-*

rański hanno sottolineato che Dante tiene ben ferma la distinzione ontologica fra Dio e le creature – angeli inclusi – e che la sua posizione su questo punto cruciale è perfettamente in linea con il dettato della fede cristiana. Mi sembra nondimeno che altri, minori aspetti della sua concezione delle sostanze separate siano più delicati. Sofferamiamoci brevemente su *Monarchia*, I, III, 7. Dante qui si spinge un po' oltre la semplice ripetizione dell'adagio *intelligere intelligentibus est esse*, perché afferma che l'essere delle sostanze separate «*consiste esclusivamente nel pensare [nichil est aliud quam intelligere]*». Non è chiaro quale sia l'oggetto di questo pensiero, perché il seguito della frase presenta nella tradizione testuale varianti che autorizzano interpretazioni differenti. Se si accetta la lezione dell'edizione di Prue Shaw, accolta di recente da Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni («*earum esse nichil est aliud quam intelligere, quod est quod sunt*»)⁶², Dante ripete-

chia I 3), in J. BARTUSCHAT, A.A. ROBIGLIO (a cura di), *Il "Convivio" di Dante*, Longo, Ravenna 2015, pp. 165-189. Merita di essere ricordato che nel commento ai *Topici* – che come abbiamo visto era presente a Bologna sin dalla fine degli anni Ottanta del Duecento – Boezio di Dacia sosteneva che le sostanze separate sono prive di qualsiasi accidentalità e potenzialità, e in questo senso possono esser dette «atto puro»; solo Dio, invece, lo è in senso pieno, cioè in quanto «non dipende da una qualche altra potenza, grazie alla quale esiste e dalla quale viene conservato». Cfr. BOETHIUS DE DACIA, *Quaestiones super librum Topicorum*, G. Green Pedersen, J. Pinborg (edd.), in CPD, vol. 6.1, III, q. 3, p. 172: «Ad secundum dicendum, quod actus purus uno modo dicitur qui non dependet ex aliqua alia virtute, ex qua est, et per quam conservatur, et hoc modo solus deus est actus purus. Alio modo dicitur actus purus ex hoc, quod potentiam non habet admixtam, et hoc modo qualibet substantia separata est actus purus». Nell'ambiente della facoltà delle Arti di Parigi, tuttavia, circolavano anche idee assai più radicali in proposito e un anonimo maestro si spinse a sostenere che, non essendo realmente composte di atto e potenza, le sostanze immateriali non sono propriamente causate – tesi molto vicina a quella condannata nell'articolo 108: cfr. R. WIELOCKX, *Le ms. Paris Nat. Lat. 16096 et la condamnation du 7 mars 1277*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 48 (1981), pp. 227-237: 232-235. [Per una più approfondita analisi di questi testi rimando al cap. 5, *infra*, pp. 183-205].

62 DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), I, III, 7, p. 18. Vale la pena di segnalare che la formula usata da Dante per affermare che nelle sostanze separate vi è identità di essere e pensare («*earum esse nichil est aliud quam intelligere*») è pressoché identica a quella che era stata usata qualche decennio prima dallo (pseudo?) Boezio di Dacia per sostenere la medesima tesi: «*Vita autem in substantiis separatis nihil aliud est quam intelligere et velle earum*». Cfr. BOETHIUS DE DACIA, *Quaestiones super librum de anima I-II*, R. Wielockx (ed.), in CPD, vol. 14, II, q.

rebbe pleonasticamente che proprio il pensare è la loro natura. Se invece con la *princeps* e Diego Quaglioni si legge «earum esse nichil est aliud quam intelligere *quid est quod sunt*»⁶³, Dante preciserebbe che l'essere delle sostanze separate non solo coincide col pensare (in genere), ma col pensare «quel che esse sono» (la loro essenza) – ciò che corrisponde bene al modo in cui Aristotele concepiva le intelligenze celesti come «pensiero di pensiero», ma porrebbe seri problemi se applicato agli angeli della tradizione religiosa. Comunque sia, Dante afferma che l'essere delle sostanze separate si risolve nell'operazione intellettuale⁶⁴, esercitata in modo continuo e immutabile: prive di potenzialità, esse pensano «senza interruzione, perché in caso contrario non sarebbero sempiternie [*sine interpolatione, aliter sempiternie non essent*]»⁶⁵. Mi pare quindi che sia difficile dar torto a Ruedi Imbach

4, p. 123 (ma l'attribuzione a Boezio di Dacia di questo commento è contestata, con buoni argomenti, da CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 59-76).

63 Cfr. QUAGLIONI, *Un nuovo testimone*, pp. 251-252 (ma si veda anche l'apparato della sua edizione della *Monarchia*, pp. 932-934). Quaglioni riconosce il suo debito verso IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, p. 146, n. 62. Va però segnalato che la proposta interpretativa era stata ritenuta plausibile già da Bruno Nardi (cfr. in ultima analisi il suo commento alla *Monarchia*, p. 297), che infatti traduceva «e il loro essere non è altro che il loro intendere *quel che esse sono*». Questa traduzione è ripresa da CASSELL, *The "Monarchia" Controversy*, p. 114.

64 La tesi era già menzionata in *Convivio*, II, iv, 3: «con ciò sia cosa che loro essere sia loro operazione». P. PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del "Convivio" dantesco (II, iv)*, in *Ad ingenii acuitionem*, pp. 303-351: 343-345, ricorda che Nardi ipotizzava qui «la persistenza di un residuo averroistico»; sottolinea la dimensione antitomista della tesi proposta da Dante; precisa tuttavia che Dante «sta ancora esponendo l'opinione aristotelico-averroista sul numero delle intelligenze: non sembra dunque così scandaloso che, nell'esporre Aristotele e/o Averroè, Dante possa aver fatto ricorso a un presupposto di sapore averroista». Ciò è indubitabile e fu segnalato proprio da NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*, p. 43. Nardi tuttavia si chiese anche se Dante non fosse della «stessa opinione» degli «averroisti», richiamando l'attenzione su *Monarchia* I, iii, 7, ove si ritrova l'identità di essere e operazione intellettuale, e su *Paradiso* XXIX, v, 33, ove si parla degli angeli come «puro atto». È proprio la presenza di queste tesi in scritti nei quali Dante presenta il suo pensiero che ha indotto Nardi, e la storiografia successiva, a chiedersi se esse non rappresentino un indizio del suo «averroismo» (*ibidem*, pp. 43-47; cfr. anche p. 344).

65 Cfr. anche DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), III, XIII, 5 e 7, pp. 480-482: «avegna che le Intelligenze separate questa donna mirino continuamente»; «per continuo guardare».

quando, riprendendo un suggerimento di Nardi⁶⁶, sottolinea come Dante qui si allontani da Tommaso – che dichiara ripetutamente che solo in Dio vi è piena identità di essere e pensare⁶⁷ – per avvicinarsi alla posizione difesa da Boezio di Dacia e colpita nell'articolo 85 del 1277: «la scienza dell'intelligenza [celeste] non differisce dalla sua sostanza: infatti dove non c'è diversità tra il soggetto e l'oggetto dell'intellezione, non c'è nemmeno diversità di oggetti dell'intellezione»⁶⁸. Ritengo inoltre che Imbach abbia egualmente colto nel segno quando, sempre sulla scia di Nardi, aggiunge che Dante riprende anche la tesi, illustrata da Sigieri di Brabante nel suo commento al *Liber de causis* e censurata nell'articolo 76, che «l'angelo non pensa nulla di

66 Cfr. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 146-147. Fondamentali qui NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, pp. 42-47 (con esplicito riferimento, a p. 46, agli articoli del 1277). Si vedano inoltre il commento alla *Monarchia*, pp. 296-298; ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 371-375; ID., *Il canto XXIX del Paradiso*, SEI, Torino 1959, pp. 15-16, ove si sottolineava che l'idea che la conoscenza angelica sia immutabile si fonda su un «principio schiettamente aristotelico-averroistico». Anche BEMROSE, *Dantes' Angelic Intelligences*, pp. 68-69 e 75-76, parlava di «Averroist influence» e di «Averroist strain».

67 NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, p. 43, rimandava a *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 1-3: si vedano in particolare ed. Leonina, vol. 5, a. 1, resp.; a. 2, ad 2 («non sequitur quod in angelo sit idem esse et intelligere»); a. 3, respondeo («In angelo autem non est idem intelligere et esse»), pp. 39, 45, 47. Cfr. inoltre *Super Evangelium Iohannis*, ed. Parmensis, vol. 10, III, 5, p. 356: «Sed quia in rebus intelligentibus aliud est eorum esse, et aliud eorum intelligere; ideo aliter accipitur ab eis cognitio per visum, et aliter per auditum. Sed in Deo patre idem est esse et intelligere ...». Sulla non identità di essere e pensare negli angeli secondo Tommaso cfr. H. GORIS, *Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure*, in T. HOFFMANN (ed. by), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 149-185, in particolare pp. 150-154. A p. 151 Goris afferma che non è chiaro perché nella *Summa Theologiae* Tommaso affronti il problema della non identità fra essere e pensare negli angeli, che «is not treated by his contemporaries and ignored by Aquinas in his earlier writings». La risposta in realtà non è difficile, qualora si tenga presente che fra i contemporanei di Tommaso non vi sono solo i teologi, ma anche maestri delle Arti come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia.

68 Per gli articoli del 1277 uso l'edizione di PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 104. Per l'analisi dei passi di Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia che sono verosimile fonte dell'articolo 85 rimando a R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977, pp. 95-97. Posizione analoga si trova anche in un anonimo commento segnalato in WIELOCKX, *Le ms. Paris Nat. Lat. 16096*, p. 229.

nuovo [*nihil intelligit de nouo*]⁶⁹. Sostenere che gli intelletti separati conoscono *sine interpolatione* – o, come si ripete in *Paradiso*, XXIX, vv. 79-80, che gli angeli «non hanno vedere interciso da novo oggetto»⁷⁰ – significa infatti escludere che la loro conoscenza venga mai interrotta dall'apprensione di oggetti precedentemente non considerati.

È certo che oggi simili sottigliezze non suscitano particolari turbamenti nelle autorità ecclesiastiche, ma quale valutazione ne davano *i contemporanei di Dante*? Ho appena ricordato che nel 1277 una commissione di sedici teologi le aveva segnalate al vescovo di Parigi, che ne vietò l'insegnamento considerandole pericolose, vuoi perché riteneva (come ha ipotizzato Roland Hissette) che il ruolo svolto dagli angeli nel piano provvidenziale comporta la loro possibilità di apprendere eventi diversi e “nuovi”, vuoi perché (come ritiene Tiziana Suarez-Nani) negare che la conoscenza degli angeli sia di tipo ricettivo – cioè che essa dipenda dall'oggetto conosciuto – veniva percepito come una loro divinizzazione, come una negazione del loro statuto creaturale⁷¹. È noto inoltre che, nel suo violento attacco alla *Monarchia*, il domenicano Guido Vernani non si fece sfuggire quest'occasione per polemizzare con Dante. Osservato che solo l'essere di Dio è puro atto di pensiero, ne concluse che la tesi secondo cui nelle sostanze separate «l'essere e il pensare sono la stessa cosa [*idem est esse et intelligere*], e che non sarebbero sempiterni se non pensassero sempre in continuazione [*continue*]» rappresenta un errore intollerabile «secondo *la filosofia*»: un giudizio di cui si è più volte sottolineata la fermezza, ma che lascia indeterminato se quella tesi andasse ritenuta contraria anche *alla fede cristiana*⁷². Non aveva invece

69 PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 102. Per le fonti si veda anche qui HISSETTE, *Enquête*, cit., pp. 97-98.

70 Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, G. Inglese (ed.), XXIX, vv. 76-83. Questi versi sono stati oggetto di numerose e non sempre precise interpretazioni: per una fondamentale messa a punto si veda B. FAES DE MOTTONI, *Il linguaggio e la memoria dell'angelo in Dante*, in B. PINCHARD, CH. TROTTMANN (éd. par), *Pour Dante: Dante et l'Apocalypse*, Champion, Paris 2001, pp. 237-253: 243-253.

71 Cfr. HISSETTE, *Enquête*, p. 97; T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, Paris, Vrin 2002, pp. 174-178.

72 Cito il *De reprobatione Monarchie composite a Dante* dall'edizione (e nella traduzione) ora offerta nell'edizione della *Monarchia* curata da P. Chiesa e A. Tabar-

dubbi in proposito il francescano Pietro di Giovanni Olivi, che Dante potrebbe aver incrociato quando fu lettore allo studio di Santa Croce dal 1287 al 1289, e che verosimilmente influenzò il suo pensiero⁷³: Olivi infatti considerava l'identità di essere e pensare nelle sostanze separate una dottrina tipica dei «filosofi pagani», «idolatri» che «credevano che tali sostanze fossero dei», privi di potenzialità, semplici, immutabili e totalmente autosufficienti nella loro beatitudine eterna⁷⁴. Di diverso avviso erano però altri teologi, come Teodorico di Freiberg e Durando di san Porziano: rifacendosi al *De causis* il primo sostenne che nelle sostanze intellettuali (incluso l'intelletto agente, da lui concepito come separato) sostanza e operazione «sono una stessa cosa» e – come Dante – ne trasse la conclusione che esse non possono dimenticare né «conoscere qualcosa di nuovo [*de novo intel-*

roni, p. 334. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, p. 46, commentava così questo passo: «Ciò, s'intende, secondo la sua filosofia, purgata da ogni traccia d'averroismo, si da potersi accordare con la fede». È utile tuttavia ricordare che Vernani (*De reprobatione*, pp. 335-336) non qualifica come contraria *alla fede* nemmeno la tesi dell'unità dell'intelletto e preferisce insistere sul fatto che essa è contraria alla fisica, all'etica e alla metafisica. Mentre in questo secondo caso la scelta si giustifica verosimilmente con la volontà di confrontarsi con Dante sul terreno strettamente filosofico – dando per scontato che l'unità dell'intelletto è dottrina incompatibile con la verità cristiana – nel primo caso la mancanza di un pronunciamento esplicito lascia qualche margine d'incertezza sul giudizio che Vernani dava della "ortodossia" della tesi dell'identità fra *esse* e *intelligere* nelle sostanze separate.

73 La questione dei rapporti fra Dante e Olivi è controversa: fra gli interventi più recenti mi limito a ricordare A. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante, ovvero il panno e la gonna*, pp. 341-372; V. STANLEY BENFELL, *Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse*, in S. CASCIANI (ed. by), *Dante and the Franciscans*, Brill, Leiden - Boston 2006, pp. 9-50.

74 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1922, q. 35, p. 628: «Ex praedictis etiam omnibus patet quod pagani philosophi qui posuerunt quod in substantiis separatis esset suum intelligere idem quod sua substantia manifeste intendebant et credebant huiusmodi substantias esse deos, habentes in se universaliter et ab aeterno et per naturam suam quicquid habere poterant et omnino simplices et infinitas et immutabiles et invariabiles et impeccabiles, nulla gratia aut merito indigentes, sed potius per sola sua substantialia beatos et felices, ita quod eorum beatitudo erat eorum substantia. Et ideo in iis quae de intelligentiis dixerunt sic debemus eos fugere tanquam idolatras plures deos ponentes». [Su questo e altri passi analoghi cfr. ora *infra*, p. 200, n. 47].

ligere]»; il secondo dichiarò apertamente che la potenza intellettuale dell'angelo coincide con la sua essenza⁷⁵.

È quindi assai difficile formulare un giudizio non anacronistico sulla "ortodossia" della posizione di Dante su questo punto. Mi sembra d'altra parte chiaro che – noncurante della condanna del 1277, di cui verosimilmente aveva notizia ma che non era vincolante in Italia⁷⁶ – egli propose nella *Monarchia* e nel *Paradiso* idee relative alla natura e alla conoscenza delle sostanze separate che si segnalano per tre caratteristiche peculiari: venivano difese, agli inizi del Trecento, da teologi domenicani come i sopracitati Teodorico e Durando, che pur avendo orientamenti di pensiero diversi erano accomunati da un'aperta ostilità contro il tomismo; erano state diffuse, alcuni decenni prima, da maestri delle Arti "averroisti" come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia; ciononostante non avevano nulla di specificamente "rušhdiano", né di "averroista" ma, come aveva rilevato già Nardi, risalivano da un lato allo stesso Aristotele, dall'altro alla tradizione neoplatonica e in particolare al *Liber de causis*⁷⁷.

Vale la pena di aggiungere che nel *De anima intellectiva* Sigieri di Brabante attribuisce per ben due volte a Mosè Maimonide la tesi – sulla quale personalmente nutre non pochi dubbi – che l'operazio-

75 Di Teodorico cito rispettivamente dal *De substantiis spiritualibus*, 9, 2 («in intelligentia substantia et eius operatio utraque est res una») e dal *De cognitione entium separatorum* 16, 2 («Et quia de ratione omnis intellectus, qui est intellectus per essentiam, est, ut intelligendo ferat in se similitudinem totius entis in quantum ens, quia non est magis ratio, quare magis se habeat intelligendo ad unum quam ad aliud, quia secundum suam naturam in quantum intellectus fert in se universaliter suo modo omne ens, hinc est quod salva sua essentia nullius rei possunt oblivisci nec aliquid de novo intelligere»), in Dietrich von Freiberg *Opera Omnia. Tomus II*, Meiner, Hamburg 1980, pp. 310, 181. Di Durando si veda DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII*, ristampa anastatica dell'ed. Venezia 1571, Gregg, Ridgewood 1964, II, d. 6, q. 5 («videtur esse dicendum quod potentia intellectiva Angeli sit realiter idem quod sua essentia») e q. 6 («ostensum est quod intellectus Angeli est sua substantia»), f. 139^r.

76 In proposito rimando a quanto osservato in BIANCHI, A "Heterodox" in *Paradise?*, pp. 89-90 [= *supra*, pp. 76-77].

77 Dopo aver parlato di «dottrina tipicamente averroistica» (cfr. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, p. 45), nel commento alla *Monarchia*, pp. 296-298, Nardi ha invece fatto opportuni riferimenti al *Liber de causis* e alla sua tradizione esegetica.

ne dell'intelletto coincide con la sua sostanza⁷⁸. In effetti questa tesi è rintracciabile nel *Dux perplexorum*, ove il grande filosofo ebraico, rifacendosi ad Aristotele, spiega come in ogni atto intellettuale si produca un'identità tra l'intelletto, il soggetto dell'intellezione e l'oggetto dell'intellezione. Maimonide però precisa che quest'identità si dà sempre in Dio (che si autoconosce eternamente) e nell'intelletto agente separato (che tuttavia esercita un'operazione che può essere accidentalmente ostacolata); l'uomo invece la realizza solo quando attualizza le sue capacità di pensiero, «di tanto in tanto»⁷⁹. Per esprimere quest'idea – tratta anch'essa da Aristotele⁸⁰ – Maimonide si serve di un avverbio reso nella traduzione latina con *interpolate*, che

78 «... sensit Rabbi Moyses quod operatio intellectus esset substantia eius ...», «Intelligere igitur est eius substantia, sicut expresse dicit Rabbi Moyses», SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, B.C. Bazán (ed.), Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1972, 9, pp. 111-112. Proprio a conclusione di questa questione Sigieri, dopo aver rilevato che la scienza è una qualità e non una sostanza, invita ad approfondire il problema utilizzando la formula, risalente a Seneca, secondo cui una vita *sine litteris* equivale alla morte. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, pp. 100-101, ha indicato tale passo come fonte di *Paradiso* X, vv. 134-135. Accolta da molti dantisti, tale lettura ha suscitato le perplessità di Peter Dronke ed è rifiutata, da prospettive diverse ma convergenti, in BARAŃSKI, (*Unorthodox Dante*, pp. 316-317, n. 125 [cfr. ora Id., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, pp. 124-125, n. 119] e BIANCHI A "Heterodox" in *Paradise?*, p. 82, n. 16 [= *supra*, pp. 67-68, n. 16].

79 Dopo aver affermato «omnis enim intellectus sua operatio est sua substantia», Maimonide continua: «Cum autem verificatum fuerit probatione, quod Creator est intellectus in actu, et nichil est in eo in potentia ullo modo [...] non erit quandoque intelligens et quandoque non intelligens, sed semper est intellectus in actu. Et sequitur, ut sit ipse et res apprehensa unum, et illud est sua substantia, et actus apprehensionis per se, propter quam dicitur 'intelligens' ipsa substantia intelligentis et quidditas eius. Et sic est intellectus et intelligens et intellectum semper. Similiter etiam probatur, quod non solum in Creatore verum est intellectum et intelligentem et rem intellectam esse unum in numero, sed etiam in omni intelligente, et in nobis ista tria sunt unum, cum fuerimus intelligentes in actu. Verumptamen nos eximus de potentia ad actum interpolate. Intellectus vero abstractus, scilicet intelligentia agens, cum impeditur ab aliquo, ne perficiat opus suum, licet non sit impedimentum ex ipso, sed ab extrinseco, contingit aliquis motus ipsi intellectui, sed secundum accidens». Cfr. *Dux neutrorum vel dubiorum. Part I*, D. Di Segni (ed.), I, 67, pp. 209-210.

80 Il passo di riferimento è verosimilmente *Metafisica*, XII, 7, 1072b23-25; è però significativo che nelle versioni latine medievali la non continuità del pensiero, e conseguentemente della felicità umana, fosse resa con i termini «quando» o «quandoque».

richiama alla memoria la formula *sine interpolatione* che Dante impiega invece per descrivere il pensiero degli intelletti separati: una formula che si incontra molto raramente nelle discussioni scolastiche sulla conoscenza umana o angelica⁸¹ e che, *hapax* nell'intera sua opera latina⁸², difficilmente Dante scelse a caso. È anzi lecito chiedersi se questa pur tenue traccia lessicale di origine maimonidea non sia funzionale a un disegno preciso. Per preparare il terreno alla cruciale affermazione di *Monarchia* I, III, 8 che la potenza dell'intelletto possibile non può attuarsi *tota simul* in un singolo individuo Dante, nel paragrafo precedente, tiene a enfatizzare che la distinzione fra l'attività di pensiero dell'uomo e quella delle intelligenze celesti ha a che fare anche e soprattutto con la temporalità, perché solo queste ultime pensano senza alcuna discontinuità, *sine interpolatione*.

Comunque sia, se il giovane Nardi pensava di aver scoperto nella concezione delle sostanze separate emergente in alcuni passi della *Monarchia* e della *Commedia* forti indizi dell'"averroismo" di Dante, oggi possiamo trovarvi la conferma di due elementi sui quali i danzisti hanno recentemente insistito. In primo luogo la sua rigorosa fedeltà, giustamente sottolineata da Moevs e Barański, alla concezione cristiana della creazione, per nulla incrinata dall'applicazio-

81 L'ho rintracciata una sola volta in connessione all'attività dell'intelletto, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de anima*, B.C. Bazán (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 24.1, 3, p. 26: «Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: [...]; potest tamen addi et tertium *ex parte temporis, sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem*». Più significativa un'occorrenza in un passo relativo alla conoscenza degli angeli – in particolare alla conoscenza «mattutina» tramite la quale essi vedono le cose immediatamente nel Verbo divino – di BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, II, 4, 3, 2, p. 141: «in Angelis continue est cognitio matutina, qua vident in ipso Verbo *sine interpolatione*».

82 La terminologia della *Commedia* sul vedere non «interciso» degli angeli non pone alcuna difficoltà interpretativa: gli studiosi rimandano spesso, e giustamente, alla *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, vol. 13, II, 97, p. 579, ove Tommaso d'Aquino sostiene che l'operazione intellettuale nelle sostanze separate è «continua, non intercisa». Quasi nessuna attenzione è stata invece riservata all'origine dell'espressione «*sine interpolatione*», sul cui significato si sono però fatte molte, e a volte stravaganti ipotesi. Una rara eccezione è rappresentata da QUAGLIONI, *Un nuovo testimone*, pp. 252-253 (e cfr. anche l'apparato della sua edizione della *Monarchia*, p. 933), che però si limita a segnalare come nelle *Derivationes* di Uguccone quell'espressione si riferisce alla continuità temporale.

ne alle intelligenze celesti – che per Dante sono indiscutibilmente creature – del termine “atto”. In secondo luogo il forte sincretismo, suo e delle sue fonti⁸³. In effetti mi sembra che si possa concordare con Nardi che, nel parlare delle sostanze separate, Dante attinge a idee che avevano suscitato qualche apprensione in taluni ambienti teologici e che erano state messe in circolazione da quei *magistri artium* parigini un tempo etichettati come “averroisti”; ma queste idee dipendono solo in modestissima parte dalla lettura dell'*Averroes latinus*, e nascono piuttosto dalla fusione di elementi tratti dalla tradizione aristotelica, dal neoplatonismo islamico veicolato dal *De causis* e – fatto troppo spesso trascurato – dal pensiero ebraico⁸⁴.

3.4. Dante, la «felicità mentale» e l'«averroismo etico»

3.4.1. *Esiste un «averroismo etico»?*

Nel 1983 Maria Corti coniò l'anacronistica ma fortunatissima formula «felicità mentale»⁸⁵ per riferirsi a quei nuovi modelli etici, circolanti fra Parigi e l'Italia centro-settentrionale, che indicavano la filosofia come suprema forma di vita. Richiamata l'attenzione sul debito degli stilnovisti e di Dante nei confronti di quest'essenziale lascito della cultura universitaria del Duecento, Corti pensò di aver rintracciato il filo diretto che legherebbe il *De summo bono* di Boezio

⁸³ In proposito sono fondamentali le osservazioni di Simon A. Gilson e Zygmunt G. Barański nei saggi ricordati *supra*, p. 105, n. 1.

⁸⁴ È molto interessante, in questa prospettiva, ricordare che la dottrina dell'intelletto di uno dei primi “averroisti” bolognesi del XIV secolo, cioè Angelo d'Arezzo, dipende profondamente proprio da Maimonide, al punto che si è potuto vedere in essa un esempio di «maïmonidisme latin»: cfr. A. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms Vat. lat. 6768*, «*Mediaevalia philosophica Polonorum*» 37 (2008), pp. 95-167: 132.

⁸⁵ Cfr. CORTI, *La felicità mentale*. Le espressioni effettivamente usate dagli autori medievali per riferirsi a ciò che Maria Corti ha chiamato «felicità mentale» sono *felicitas intellectualis* o *felicitas speculativa*. Va tuttavia sottolineato che colui che meglio di altri ha dato voce a quest'ideale di vita, cioè Boezio di Dacia, non utilizza nemmeno queste espressioni, che pure la Corti gli attribuisce (ad esempio *ibidem*, p. 57).

di Dacia, la *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia⁸⁶, la canzone *Donna me prega* di Cavalcanti – dedicatario dell'opuscolo di Giacomo – e le riflessioni sull'«amoroso uso di sapienza» del *Convivio* di Dante. Compiuto un generoso sforzo per impadronirsi degli elementi più tecnici di testi filosofici con in quali non aveva grande familiarità, ella ne offrì una lettura in chiave “averroista” spesso un po' fantasiosa, non senza precisare – a conferma di quanto ella fosse ancora condizionata dal modo in cui Pietrobono e Nardi avevano inteso l'evoluzione intellettuale di Dante⁸⁷ – che quest'ultimo «non uscì mai, tutto sommato, dai territori dell'ortodossia e quando ne raggiunse il limite estremo su spinte semiaverroiste, a propria giustificazione e tutela ebbe sempre un modello molto amato, Alberto Magno»⁸⁸.

Trent'anni dopo, il quadro si è molto articolato: non solo i rapporti fra i protagonisti del “romanzo” abbozzato da Maria Corti ci appaiono assai più complessi e problematici, ma l'idea stessa che la tematica della felicità intellettuale sia specifica dell'“averroismo” è stata messa seriamente in questione, così come la disinvolta equazione, da lei esplicitamente postulata, fra «averroismo» e «aristotelismo radicale»⁸⁹.

È utile ricordare che – stimolati dal dibattito sulla «nascita degli intellettuali» avviato da uno storico delle mentalità come Jacques Le Goff, dai lavori sulla filosofia come forma di vita di un antichista come Pierre Hadot, ma anche dagli studi di Maria Corti – gli storici della filosofia medievale hanno dedicato crescente attenzione alla rinascita dell'ideale aristotelico della vita filosofica promossa

86 La tesi che questa *Quaestio* sarebbe «esemplata sul *De summo bono* di Boezio», che ne rappresenterebbe il «modello strutturale» (CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, p. 27; ID., *La felicità mentale*, p. 6, 11) è giustamente contestata da I. ZAVATTERO, *La “Quaestio de felicitate” di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 355-409: 362-365. Zavattero mette in luce le rilevanti differenze di struttura e di contenuto fra i due testi.

87 Su questo debito cfr. P. FALZONE, *Il “Convivio” di Dante secondo Maria Corti. Appunti e considerazioni*, «Giornale di filosofia» 2007, disponibile online (www.filosofiaitaliana.net), pp. 1-10: 2-4.

88 CORTI, *La felicità mentale*, p. vii.

89 Cfr. ad esempio CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, p. 25.

dalla metà del XIII secolo dai *magistri artium* parigini⁹⁰. Presupposto largamente condiviso da questi storici era che pensatori come Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e i loro colleghi *artistae* trasformarono profondamente l'eudemonismo intellettualistico dell'*Etica Nicomachea* perché lo rilessero alla luce di Averroè: oltre a indicare nell'esercizio della razionalità la realizzazione esistenziale dell'uomo, portatrice della suprema felicità sperimentabile durante la vita terrena, questi maestri avrebbero perseguito un progetto di autentica "divinizzazione" del filosofo, concependo la suprema felicità da lui raggiungibile in questa vita come la conseguenza della sua «congiunzione [*coniunctio, continuatio, copulatio*]» con gli intelletti separati e Dio, intesa in termini "averroistici". In effetti, nel Gran Commento al *De anima*, Ibn Rušd si era soffermato lungamente sulla «congiunzione» e aveva descritto la felicità come quello stato nel quale l'uomo «è reso simile a Dio, in quanto conosce in qualche modo tutte le cose ed è in qualche modo tutte le cose»⁹¹. Inoltre

90 È curioso constatare che nel saggio di CORTI, *La felicità mentale*, il nome di Hadot non viene mai menzionato, né si trova traccia degli studi che illustri medici vi si avevano dedicato, anni prima, al tema della vita filosofica: ricordo in particolare G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. II. Secteur social de la scolastique*, deuxième édition, Louvain - Paris, Nauwelaerts - Béatrice-Nauwelaerts, 1958, pp. 28-50; J. LE GOFF, *Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eu d'elle même?*, in P. WILPERT (hrsg.) *Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen*, Berlin, de Gruyter, 1964, pp. 15-29: 24-26; G. WIELAND, *Happiness: the Perfection of Man*, in N. KREZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (ed. by), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 673-686. Pochi anni dopo la pubblicazione de *La felicità mentale* numerosi storici della filosofia medievale sono ritornati sulla questione, da prospettive diverse: cfr. L. BIANCHI, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia» 78 (1987), pp. 181-199; ID., *Il vescovo e i filosofi*, pp. 149-168; A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, pp. 143-356; G. FIORAVANTI, *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*, in D. BUZZETTI, M. FERRIANI, A. TABARRONI (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Istituto per la Storia dell'Università di Bologna, Bologna 1992, pp. 165-185. I più recenti contributi sull'argomento sono ampiamente citati e discussi qui sotto.

91 In *Aristotelis de Anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), *The Medieval Academy of America*, Cambridge Ma. 1953, III, 36, p. 501. Cfr. M. GEOFFROY, *Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la "jonction" - I*, in J.-B. BRENET (éd. par), *Averroès et les averroïsmes juifs et latins*, pp. 77-110.

egli aveva reinterpretato il celeberrimo *incipit* della *Metafisica* (I, 1, 980a1) secondo il quale «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere» nel senso che tutti gli uomini desiderano anzitutto conoscere ciò che vi è di più perfetto e di massimamente intellegibile. Così egli aveva inteso il famosissimo paragone istituito da Aristotele all'inizio del secondo libro (II, 1, 993b9-11) fra la debolezza della ragione umana e le limitate capacità visive del pipistrello – chiamato *vespertilio*, *noctua* o *nycticorax* nelle versioni latine medievali – nel senso che la conoscenza dei più perfetti oggetti conoscibili, cioè le sostanze separate, è difficile ma *non* «impossibile»; aveva inoltre sostenuto che il quesito relativo al pensiero divino è il più nobile ed è «naturalmente desiderato da tutti»⁹².

In influenti lavori pubblicati fra 1990 e 1994 Alain de Libera ha sottolineato che Alberto trasmise al mondo latino un aristotelismo tutt'altro che puro ma profondamente influenzato sia da una metafisica di ispirazione neoplatonica, sia dal modo in cui i pensatori islamici, a partire da al-Fārābī, avevano ripensato il nesso fra l'etica, la noetica e la teologia, rielaborando originalmente il tema della contemplazione e della felicità filosofica. Di qui l'efficace formula: «l'Aristote d'Albert est un Aristote (F)arabisé». Secondo de Libera la rilettura che Alberto Magno aveva dato dell'ideale della *fiducia philosophantis* – la speranza di un'unione con l'intelletto agente, che

92 Cfr. *In Metaphysicorum libri*, ed. Giunta, vol. 8, II, c. 1, f. 29^c: «Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut inspicere Solem est impossibile vespertiloni, quoniam, si ita esset, tunc ociose egisset, quia fecit illud, quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio; sicut si fecisset Solem non comprehensum ab aliquo visu»; *ibidem*, XII, c. 51, f. 335^d: «Quia ista quaestio est nobilissima omnium, quae sunt de Deo, scilicet scire quid intelligit, et est desyderata ab omnibus naturaliter». Secondo G. FIORAVANTI, *A Natural Desire can be fulfilled in a Purely Natural Manner. The Heresy of Dante*, in ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy*, pp. 35-46: 35-36, Averroè si riferisce a *come*, non a *che cosa* Dio pensa. Resta che la traduzione dall'arabo di A. MARTIN, *Averroès. Grand Commentaire de la «Métaphysique» d'Aristote [...] Livre Lam-Lambda*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 260, rende il passo in modo sostanzialmente corrispondente alla versione latina di Michele Scotto: «Voici assurément la plus noble de toutes les questions sur Dieu: connaître l'objet de sa pensée». Comunque sia, come Fioravanti mette bene in luce, gli interpreti latini furono concordi nell'intendere il passo come relativo all'oggetto della conoscenza divina.

Alberto attribuiva ad al-Fārābī ma aveva in realtà attinto a un passo del Gran Commento al *De anima* – sarebbe stata ripresa da «la maggior parte di coloro che, dopo Renan, vengono chiamati “averroisti”», i quali avrebbero elaborato un «averroismo etico», caratterizzato proprio dalla dottrina della felicità speculativa:

l'averroïsme latin est d'abord une doctrine éthique et, à ce titre précis, c'est un développement particulier de l'interprétation albertinienne de la théorie du “bonheur spéculatif” ou “sagesse théorétique” exposée par Aristote dans le livre X de l'*Éthique*. Cette théorie du bonheur est donc moins spécifiquement “averroïste” que “péripatéticienne”⁹³.

Una simile conclusione, che prima riduceva il cosiddetto “averroismo” ad «averroismo etico», poi sosteneva che quest'ultimo consisteva in una radicalizzazione dell'interpretazione della noetica e dell'etica aristotelica attribuita da Alberto Magno ad al-Fārābī⁹⁴, risultava abbastanza paradossale: perché infatti etichettare «averroismo etico» una posizione teorica la cui fonte prossima era Alberto Magno, che usava sì materiali tratti da Ibn Rušhd ma dichiarava di ispirarsi a pensatori islamici *precedenti*? E perché servirsi di questa nozione per poi sottolineare che «il paradosso dell'“averroismo etico” è che per essere etico deve cessare di essere averroista», cioè

93 Cito da A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990, pp. 249 e 268-269 (corsivo dell'autore). Cfr. anche *Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse*, in L. BIANCHI (a cura di), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 33-42. Qui (p. 40) de Libera segnala che Alberto attribuisce ad al-Fārābī l'idea della *fiducia philosophantis*, che in realtà trae da Averroè, in *Aristotelis de Anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), III, 36, p. 502. Merita però di essere segnalato che Averroè parla di «fiducia [...] in possibilitate continuationis intellectus nobiscum». È Alberto che precisa che l'unione formale con l'intelletto non rappresenta la «speranza» dell'uomo in genere, ma «del filosofo (felice)»: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C. Stroick (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. 7-I, III, 3, 11, p. 221: «fiducia philosophantis», «fiducia felicitis philosophantis».

94 Su questo punto si veda in particolare DE LIBERA, *Averroïsme éthique et philosophie mystique*, p. 37: «nous proposons d'appeler “averroïsme éthique” le développement particulier de l'interprétation albertiste de la théorie du “bonheur spéculatif” ou “sagesse théorétique” exposée par Aristote dans le X^e livre de l'*Éthique*».

deve rinunciare al «monopsichismo averroista»⁹⁵ Nel 2003 lo stesso de Libera avrebbe riconosciuto che la nozione di «averroismo etico» è inadatta a designare «una dottrina o una corrente che trae tutto da Alberto Magno e, tramite lui, al “complesso alfarabo-avicenniano”»⁹⁶.

Il ripensamento di de Libera è in sintonia con le nuove prospettive interpretative emergenti nella storiografia italiana. Proprio nel 2003 la Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale consacrava al tema «Le felicità nel Medioevo» il suo congresso annuale. In apertura dei lavori Gianfranco Fioravanti ripercorreva criticamente lo sviluppo del dibattito sulla tematica della «felicità mentale», riconoscendo la fecondità euristica della «intuizione geniale» di Maria Corti (con l'eloquente glossa: «per paradosso in tanto più geniale in quanto non sempre sostenuta da analisi e raffronti testuali pienamente convincenti»). In garbato dissenso con de Libera – nonché con Carlos Steel, che ne aveva ripreso le tesi per argomentare che il progetto filosofico «averroista» era velleitario e inevitabilmente destinato allo scacco⁹⁷ – Fioravanti si chiedeva se l'ideale della vita filosofica proposto dai maestri delle Arti di Parigi fosse davvero «indissolubilmente legato alla dottrina, o alla favola, della *copulatio* con le Intelligenze separate». La sua risposta era nettamente negativa: quella dottrina, a suo avviso, sarebbe infatti assente non solo in Boezio di Dacia, ma anche in Sigieri di Brabante e in Giacomo da Pistoia⁹⁸.

Per parte mia, pur accentuandone la matrice islamica in un modo che oggi reputo un po' eccessivo, sin dai miei primi due lavori consacrati all'ideale della vita filosofica nel Duecento avevo sottolineato che esso va ricollocato nel *contesto istituzionale* della

95 Cito da *Averroisme éthique*, p. 39.

96 Cfr. A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, Éditions du Seuil, Paris 2003, pp. 320-322.

97 Cfr. C. STEEL, *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the “Averroistic” Ideal of Happiness*, in AERTSEN, SPEER (ed. by), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* pp. 151-174; ID., *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, pp. 211-231.

98 Cfr. G. FIORAVANTI, *La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni*, in BETTINI, PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, pp. 1-12; cito dalle pp. 5 e 10.

sua genesi, cioè la facoltà delle Arti, e va dunque inteso anzitutto come l'espressione dell'autocoscienza professionale dei maestri che vi insegnavano⁹⁹. Nel contributo al Convegno del 2003 ho meglio precisato tre punti, che richiamo brevemente. In primo luogo, bisogna riconoscere che l'ideale della vita filosofica fu declinato fra XIII e XIV secolo in modi diversi, perché quei maestri, pur condividendo la convinzione che il fine ultimo e la suprema felicità dell'uomo consistono nella conoscenza filosofica, culminante nella conoscenza delle sostanze separate e di Dio, avevano idee, preoccupazioni teoriche, sensibilità diverse, e intesero diversamente le condizioni di possibilità e la natura di questa conoscenza. In secondo luogo, concentrandosi unilateralmente sull'ispirazione islamica, la storiografia sulla felicità intellettuale ha trascurato l'apporto dei commenti di Eustrazio di Nicea e di Michele d'Efeso rispettivamente al primo e al decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, che sottolineano come l'attività razionale sia propria di chi è «principalmente», «massimamente», «essenzialmente», «veramente» uomo; presentano l'*intellectualis vita* (o *speculativa vita*) come la miglior forma di esistenza accessibile all'uomo; sostengono che la *felicitas speculativa* rappresenta il premio terreno per chi sa farsi immortale, assimilarsi a Dio ed amarlo. In terzo luogo, riconoscere il ruolo decisivo giocato da questi diffusissimi commenti permette di capire che il tema della «felicità mentale» non è identificabile con l'«averroismo», né con il «(F)arabismo», perché fu alimentato da una pluralità di fonti, non solo islamiche ma anche e soprattutto greche.

Non c'è bisogno di sottolineare quanto la valutazione che possiamo dare di questo tema – del suo successo e delle reazioni che provocò – sia destinata a cambiare una volta che si sia compreso che l'esaltazione della filosofia come forma di vita perfetta proposta dai *magistri artium* della fine del Duecento non dipende solo, e necessariamente, dall'interpretazione di Aristotele proposta da Ibn Rušhd e dai suoi predecessori islamici, più o meno legittimamente sospettati di introdurre nel mondo latino un modello di vita incompatibile con il cristianesimo; dipende altresì dal modo in cui com-

⁹⁹ Cfr. BIANCHI, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*; ID., *Il vescovo e i filosofi*, pp. 149-168.

mentatori *bizantini e cristiani* dell'*Etica Nicomachea* avevano riletto in chiave neoplatonizzante la teoria del *bios théoretikos*, proponendo anch'essi all'uomo l'ideale di una «congiunzione [*coniunctio, copulatio, (co)unitio, assimilatio*]» con Dio¹⁰⁰.

3.4.2. *Contemplazione filosofica e felicità da Sigieri di Brabante a Giacomo da Pistoia*

È quindi opportuno distinguere le *varie* concezioni della felicità umana proposte dai differenti *magistri artium*, senza appiattirle l'una sull'altra e sforzandosi di cogliere non solo ciò che le accomuna – l'appassionata apologia della contemplazione filosofica – ma anche ciò che le distingue. E noto che nel Rinascimento Agostino Nifo e Alessandro Achillini attribuirono a Sigieri una dottrina della felicità di ispirazione schiettamente “averroista”, che egli avrebbe sviluppato nei perduti trattati *De intellectu* e *De felicitate*. Poiché gli specialisti non concordano sull'attendibilità di queste tarde testimonianze¹⁰¹, non resta che prendere atto dell'unico dato certo: mentre nei suoi corsi sulla *Metafisica* Sigieri in genere insegna che l'uomo può conoscere Dio solo a partire dai suoi effetti, in uno di questi corsi, richiamandosi al commento grande al terzo libro *De anima*, egli presenta favorevolmente l'idea che l'uomo è in grado di comprendere le sostanze separate; risponde all'obiezione che l'essenza divina è inattuabile perché ogni nostro sapere ha origine sensibile; infine si spinge ad affermare la tesi – prontamente censurata da Tempier nell'articolo 36 – che «un uomo molto esperto in filosofia» può giungere a contemplare in vita «l'essenza del Primo», cioè di Dio¹⁰².

100 Sintetizzo qui quanto più ampiamente argomentato in BIANCHI, *Felicità intellettuale, “ascetismo” e “arabismo”*: nota sul “*De summo bono*” di Boezio di Dacia, in BETTETINI, PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, pp. 13-34.

101 Identificate per primo da Nardi, queste testimonianze sono ritenute attendibili da Steel, mentre assai più scettici sono storici come Pattin, Fioravanti, Putallaz e Imbach.

102 SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, W.B. Dunphy (ed.), *reportatio* di Monaco, p. 90: «Ita videtur quod homo multum expertus in philosophia, a causatis a Primo posset pervenire ad intellectum essentiae Primi». L'in-

Si tratta però di una posizione tutt'altro che maggioritaria all'epoca, significativamente assente nel *De summo bono* di Boezio di Dacia. In questo magnifico opuscolo il maestro danese non sostiene solo che Dio, contemplando eternamente la sua essenza, ha una vita *voluptuosissima*, ma aggiunge che anche il filosofo, che nella sua speculazione risale dalle realtà create alla conoscenza della Prima Causa, «conduce una vita ricolma di piacere» – cioè *valde voluptuosam*¹⁰³. Convinta che l'insistito impiego di *voluptas* e dei suoi derivati rappresentasse una «violenza lessicale rispetto ai codici del tempo», Maria Corti pensò di aver trovato un indizio dell'emergere di una «visione laica, cioè terrena, della felicità mentale», e addirittura di un'improbabile convergenza fra averroismo e epicureismo¹⁰⁴. In realtà la terminologia qui impiegata da Boezio è inusuale ma non ha nulla di eccezionale¹⁰⁵ poiché, oltre ad avere qualche riscontro nella tradizione dell'*Aristoteles latinus*, è ripetutamente impiegata proprio dall'*Averroes latinus*. La traduzione di Michele Scotto del commento 39 al libro Lambda della *Metafisica*, infatti, af-

tera *quaestio* 28 del commento al *De causis*, A. Marlasca (ed.), pp. 117-120, discute il problema, ma i manoscritti superstiti sono privi della *solutio*. HISSETTE, *Enquête*, pp. 30-31, indica Sigieri come possibile fonte dell'articolo 36: «Quod deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam» (testo in PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 90).

103 BOETHIUS DE DACIA, *De summo bono*, N. Green-Pedersen (ed.), in CPD, vol. 6.2, pp. 370-371, 376.

104 CORTI, *La felicità mentale*, pp. 57-86-87. Ripresa da molti dantisti, l'ipotesi di questa convergenza è criticata, a mio avviso giustamente, da BARAŃSKI, (*Un orthodox Dante*, p. 299, n. 94 [cfr. ora ora ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, p. 113, n. 86].

105 CORTI, *La felicità mentale*, pp. 86-87, commentava così l'affermazione boeziana che il filosofo «ducit vitam valde voluptuosam»: «Terminologia pericolosa a cui già aveva reagito Alberto Magno sul piano formale in quanto la sua sensibilità linguistica lo portava a rispettare il codice lessicale dell'*Etica Nicomachea* per cui esistono tre maniere di vivere, *voluptuosa, civilis, contemplativa* ...». In realtà anche Alberto, influenzato dalle versioni latine di Aristotele di cui si serviva, utilizzò ripetutamente *voluptas* e i suoi derivati in senso positivo, per parlare della felicità divina. È significativo che ciò si riscontri non solo nel commento alle *Sentenze* (cfr. *Commentarii in I Sententiarum*, in *Opera Omnia*, ed. Borgnet, vol. 26, I, 45, 1, pp. 402, 403), ma ancora in testi risalenti agli anni Sessanta del XIII secolo: cfr. ad esempio *Metaphysica. Libros VI-XIII*, XI, B. Geyer (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16.2, tr. 2, p. 497.

ferma che l'esercizio dell'intelletto è *valde voluptuosum*; chiama ripetutamente *voluptas* il piacere che il conoscere procura sia a Dio sia all'uomo; infine precisa, sulla scia di Alessandro di Afrodisia, che si tratta di un tipo di piacere particolare, che non implica passione¹⁰⁶. Trascurato dalla Corti, questo passo decisivo non rappresenta però una conferma dell'"averroismo" di Boezio di Dacia. Al contrario, il fatto che, ben conoscendo l'Averroè latino, egli si mostri pronto a riecheggiarne *il linguaggio* rende ancor più rilevante la sua scelta di *non* riprenderne in alcun modo *le dottrine*. Boezio infatti non evoca mai la distinzione fra intelletto agente e possibile, non analizza mai i diversi «gradi» dell'intelletto sui quali si era diffuso Alberto Magno sulla scia degli interpreti islamici, non parla mai delle sostanze separate né – come Fioravanti ha giustamente sottolineato – fa il benché minimo cenno alla *copulatio*: Boezio si limita a descrivere come, riflettendo sull'ordine degli enti naturali, l'uomo arrivi a conoscere il Primo Principio, apertamente identificato col Dio cristiano, e sviluppi per lui amore e ammirazione¹⁰⁷.

Insomma, nel *De summo bono* tutto ciò che è specifico della noetica "averroista" brilla per la sua assenza, e il Commentatore viene citato una sola volta:

Quaestio enim de intellectu divino est naturaliter sciri desiderata ab omnibus hominibus, ut dicit Commentator¹⁰⁸.

106 AVERROES, *In Metaphysicorum libri*, XII, c. 39, f. 322^{r-v}: «... manifestum est, quod intelligere per intellectum, qui est in nobis, est *valde voluptuosum*, et nobilius omnibus rebus existentibus in nobis. [...] et ideo videmus quod, si *voluptas Dei* per comprehensionem sui ipsius est aequalis *voluptati*, quam nos habemus cum intellectus in nobis comprehendit se, et est quando denudatur a potentia: hoc autem in nobis parvo tempore existit, in Deo autem semper, valde est mirabile, et si illa *voluptas*, quae semper est in eo, est nobilis multo magis quam in nobis est, magis et magis est mirabile. Et Alexander dixit, quod non est intelligendum per voluptatem, voluptatem consequentem passionem, quae opponitur tristitiae. *Voluptas autem, quae est in intellectu*, non est passio, neque habet oppositum, cum ista comprehensio non opponatur ignorantiae. *Voluptas enim consequitur comprehensionem*, sicut umbra corpus. Si igitur aliqua comprehensio est, quae nullum oppositum habet, nunquam est in potentia, cum comprehendenti nunquam accidit dolor per defectum comprehensionis».

107 BOETHIUS DE DACIA, *De summo bono*, N. Green-Pedersen (ed.), in CPD, vol. 6.2, specialmente pp. 375-377.

108 *Ibidem*, p. 375.

La citazione, tuttavia, non è letterale ed è verosimilmente tratta da Alberto. Muovendo dalla convinzione che l'intelletto umano è affine alle sostanze separate, proprio Alberto infatti aveva accolto con entusiasmo la rilettura "teologica" del principio aristotelico della naturalità del sapere suggerita nei testi di Averroè e l'aveva condensata nella massima *quaestio de intellectu divino est desiderata sciri ab omnibus hominibus*. Come molti *artistae*, anche Boezio si serve di questa massima, che introduce per sostenere che solo la conoscenza dell'«ente increato» può saziare il desiderio umano di sapere¹⁰⁹. Tuttavia nel prosieguo del suo opuscolo egli non segue Alberto – da cui in altri casi dipende profondamente – nel descrivere il modo in cui l'intelletto umano trascende i limiti spazio-temporali per attuarsi pienamente nella contemplazione di Dio; si limita a spiegare che, risalendo la serie delle cause naturali, esso arriva a comprendere la *causalità* efficiente, finale e ordinatrice del Primo Principio. È quindi chiaro che, pur richiamandosi al Commentatore, egli lascia cadere l'ipotesi – come abbiamo visto, almeno in un caso accolta dal suo collega Sigieri – di una conoscenza dell'essenza divina¹¹⁰.

Si tratta anche in questo caso di un silenzio molto eloquente, considerato che Tommaso d'Aquino aveva duramente attaccato l'inter-

109 Cfr. L. BIANCHI, *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena: Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier*, in P.J.J.M. BAKKER (éd. par.), *Chemins de la pensée médiévale. Mélanges Zénon Kaluza*, FIDEM, Turnhout 2002, pp. 193-214: 208-209, n. 38.

110 PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 243, n. 1 e p. 259, n. 1 ha accostato a Boezio di Dacia l'articolo 211: «Quod intellectus noster per sua naturalia potest *pertingere ad cognoscendum essentiam* prime cause». Non mi è però chiaro su quali basi testuali questa proposta si fondi. Come ho detto, nel *De summo bono* Boezio mostra che l'uomo può, con la sua ragione naturale, riconoscere l'esistenza di una prima causa efficiente, conservante e finale, sviluppando per essa un sentimento di amore, ma non dice né lascia intendere che ciò implica la contemplazione intellettuale dell'essenza di questa causa – apertamente identificata con il Dio della tradizione religiosa. È del resto significativo il modo in cui, nelle *Quaestiones super librum Topicorum*, G. Green Pedersen, J. Pinborg (edd.), I, q. 24, pp. 64-66, Boezio risponde a un argomento secondo il quale, se la definizione indica l'essenza di una cosa e tutto ciò che ha un'essenza è definibile, Dio potrebbe essere definito poiché «est sua quiditas». Boezio concede che l'uomo *non* può avere una conoscenza così perfetta di Dio che gli consenta di definirlo: «*deus perfecte non potest intelligi et per consequens non potest definiri a nobis*».

pretazione del nesso fra conoscenza e felicità proposta da Ibn Rušd, e in particolare la sua affermazione che Aristotele avrebbe giudicato la conoscenza delle sostanze separate difficile ma non «impossibile». Fermamente convinto che la speculazione metafisica consente all'uomo di apprendere *che* Dio è (*quia est*), ma non *che cosa* è (*quid est*), l'Aquinate riteneva che proprio il senso di frustrazione derivante dalla consapevolezza di avere un desiderio naturale – quello di cogliere non solo l'esistenza, ma l'essenza di Dio – naturalmente inappagabile costituisce per l'uomo un elemento indispensabile per comprendere la sua condizione esistenziale: gli permette di capire che la massima felicità raggiungibile sulla terra, offerta dalla contemplazione filosofica, è una *beatitudo imperfecta*, incomparabilmente inferiore alla beatitudine perfetta sperimentabile nella visione beatifica dell'aldilà; gli permette quindi di riconoscersi *viator*, creatura in cammino verso una pienezza spirituale che non è di questo mondo¹¹¹.

In velato ma chiaro dissenso con questa prospettiva numerosi *magistri artium* degli ultimi decenni del Duecento sostennero che la felicità di questo mondo può ragionevolmente essere ritenuta perfetta nella misura in cui attualizza pienamente le potenzialità dell'intelletto umano¹¹². Essi tuttavia riconobbero che tali potenzialità non vanno sopravvalutate e che la speranza di raggiungere nella vita terrena una piena «congiunzione» con le sostanze separate e con Dio era un po' troppo ottimistica. Così l'anonimo autore delle questioni sulla *Metafisica* del ms. 1386 dell'*Universitätsbibliothek Leipzig* studiato da Fioravanti esalta la filosofia come suprema forma di sapere e afferma, come Boezio di Dacia, che l'umano desiderio di conoscere può essere appagato solo dalla conoscenza dell'«ente in-creato». Tuttavia egli prima aggiunge che l'uomo può conoscere tale ente, infinito, «per quanto gli è possibile»; poi, in diretto confronto con «il Commentatore», dichiara che «non può conoscere

111 La letteratura sulla distinzione fra *beatitudo perfecta* e *imperfecta* in Tommaso è amplissima: mi limito a segnalare D.J.M. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 1997.

112 Si veda ad esempio la risposta di Pietro d'Auvergne alla *quaestio* 39: «Dicendum quod homo potest esse felix in hac vita *felicitate que est perfectio hominis*». Il testo è edito in CELANO, *Peter of Auvergne's Questions*, p. 80.

le sostanze separate quanto alla loro essenza»¹¹³. Idee analoghe ritornano in coevi commenti aristotelici. Due interpreti del *De anima*, cioè il cosiddetto Anonimo di Van Steenberghe e il cosiddetto Anonimo di Bazán, dichiarano che l'uomo arriva a conoscere le sostanze separate «in modo incompleto [*incomplete*]», cioè con una conoscenza che procede «dalle cause», «dagli effetti» e conduce a comprendere solo che sostanze immateriali e divine esistono e hanno alcune proprietà come la semplicità. L'ipotesi di una loro «conoscenza essenziale» è invece giudicata estranea al «pensiero [*intentio*] di Aristotele» e teoricamente insostenibile da questi maestri, che insistono sull'origine empirica della conoscenza umana ed oppongono esplicitamente agli argomenti del «Commentatore» le obiezioni di Tommaso d'Aquino – che «lo deride a sufficienza [*satis*]»¹¹⁴. Un altro anonimo maestro, nelle sue questioni sull'*Etica Nicomachea*, sottolinea per parte sua che l'uomo può essere felice di una felicità puramente umana, differente da quella delle intelligenze e di Dio, la cui conoscenza va ricercata «secondo quanto compete alla capacità dell'uomo ed è possibile, non secondo ciò che eccede

113 *Anonymi Boethio Daco usi Quaestiones Metaphysicae*, G. Fioravanti (ed.), in CPD, vol. 14, I, q. 7, p. 203: «Unde, licet ens primum sit infinitum secundum substantiam, et sic non est natum comprehendi ab aliquo intellectu nisi a suo, cognoscit tamen intellectus humanus *quantum sibi possibile est*. Cognoscit enim *quod ipsum sit causa omnium*, quo tamen modo non potest cognoscere propter improprietatem sui ad intellectus nostrum»; II, q. 3, pp. 216-219: 218-219: «Unde dicendum quod intellectus humanus coniunctus magnitudini non potest intelligere substantias separatas *per quod quid est earum [...]* ideo non potest intelligere substantias separatas *quantum ad sui essentiam*».

114 Si vedano l'ANONIMO DI VAN STEENBERGHE, III, q. 21 e l'ANONIMO DI BAZÁN, III, q. 14 in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHE, B.C. BAZÁN (edd.) *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971, pp. 339-342 e 493-497. Il primo di questi due testi è notevole, e opportunamente ne cita alcuni brani FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 269-271, n. 33, sottolineando come molti *artista*e parigini di fine Duecento escludano una conoscenza dell'essenza delle sostanze separate; cfr. anche *ibidem*, pp. 217-219, n. 207. Non meno interessante è l'insistenza dell'ANONIMO DI BAZÁN (pp. 495, 497) sull'idea che l'intelletto umano «nullo modo cognoscit substantias separatas *completo modo*, sed bene *incompleto*»; che esso conosce alcune sostanze «plene» e altre «incomplete»; che quel che esso conosce solo «*ex effectibus*» è conosciuto «*cognitione incompleta*».

la sua capacità»¹¹⁵. Qualche tempo dopo, commentando a sua volta lo stesso testo aristotelico, Rodolfo il Bretone sostiene che la felicità consiste in una sorta di «assimilazione» dell'intelletto umano con le sostanze separate e con Dio. Così facendo, tuttavia, egli si limita a riprendere motivi platonici risalenti al commento all'*Etica* di Michele d'Efeso, senza alcuna concessione all'"averroismo". Del resto Rodolfo il Bretone spende non poche pagine della ventiquattresima questione sul terzo libro *De anima*, specificamente consacrata alla conoscibilità delle sostanze separate, a confutare la concezione della felicità proposta dal Commentatore. Sviluppando le idee che abbiamo trovato negli Anonimi di Van Steenberghen e di Bazán, Rodolfo da un lato si spinge oltre Tommaso d'Aquino, affermando che l'uomo può, in questa vita, raggiungere una conoscenza delle sostanze immateriali che supera il semplice piano del *quia sunt*; dall'altro riconosce che può conoscerne il *quid sunt*, l'essenza, solo «in modo incompleto [*incomplete*]», «in modo imperfetto [*imperfecte*]» – cioè comprendendo che sono immateriali, intelligenti e semplici¹¹⁶. Merita di essere sottolineato che Rodolfo, pur rimandando all'aldilà la contemplazione piena del mondo immateriale e intellegibile, presenta la limitata conoscenza possibile «in

115 Un tempo attribuito a Giacomo di Douai, questo commento è edito in I. COSTA, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), Brepols, Turnhout 2010: cfr. I, q. 22, p. 167 e IV, q. 91, p. 283. Nel primo di questi testi non manca uno spunto polemico contro chi tende a identificare la felicità umana e quella divina: «... unde qui poneret ultimam perfectionem hominis in hac uita sicut perfectionem dei aut intelligentie, ipse errat».

116 Rodolfo il Bretone insiste sulla «assimilazione» con Dio nel testo edito in I. COSTA, *Le questiones di Radulfo Brito sull'"Etica Nicomachea"*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 185, 191, 224-225, 254, 552; alle spalle però non vi è Averroè, ma il commento di Michele d'Efeso in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste [...]* Vol. III, H.P.F. Mercken (ed.), University Press, Leuven 1991, in particolare p. 409: «Extrema autem ipsius operatio est unitio ad meliora et "assimilatio Deo secundum possibile", ut ait Plato, homini». Per il commento al *De anima* si veda W. FAUSER, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III "De anima"*, Aschendorff, Münster 1974, in particolare pp. 283-285 (per la critica di Averroè) e pp. 287-291 (per i limiti della conoscenza umana). In proposito sono utili I. COSTA, *La dottrina della felicità nel "commento del Vaticano" all'"Etica Nicomachea"*, in BETTETINI, PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, pp. 325-353: 340-346; FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 138-139.

questa vita» come una condizione che può essere semplicemente, serenamente accettata, senza che ciò comporti alcun senso di frustrazione, di incompletezza:

dicendum quod in vita ista compleatur ista generatio cognitionum intelligibilium in intellectu *secundum possibilitatem quam habet intellectus* ad intelligendum *in hac vita*. Et complementum huius *in hac vita* est cognoscere substantias separatas quia sunt et *cognoscere quid sunt imperfecte et in generali*¹¹⁷.

Spostandosi dall'ambiente parigino a quello italiano, Giacomo da Pistoia, nella *Quaestio de felicitate* dedicata a Cavalcanti, identifica la felicità umana con la contemplazione degli oggetti più nobili che si possano conoscere, cioè le sostanze separate e Dio¹¹⁸. Giacomo però non presenta questa contemplazione come il frutto di una «congiunzione» con queste sostanze, bensì come il culmine di un percorso di purificazione etica e di approfondimento teoretico: tenute a freno le passioni, l'uomo deve procedere «gradatamente secondo l'ordine degli intellegibili [*speculabilia*]», cioè acquisire prima gli strumenti logici, poi la conoscenza degli enti matematici e di quelli fisici, per apprendere infine gli «intellegibili divini [*speculabilia divina*] e separati dalla materia», cioè le «sostanze separate»¹¹⁹.

117 FAUSER, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III "De anima"*, p. 291.

118 Cfr. il testo edito in ZAVATTERO, *La "Quaestio de felicitate" di Giacomo da Pistoia*, p. 401: «... relinquitur quod felicitas nihil aliud sit quam continue, sicut possibile est homini, intelligere substantias separatas et praecipue ipsum Deum». Si noti che in questo passo i limiti non riguardano la modalità della conoscenza umana, ma la sua durata: tema ampiamente presente già in Aristotele.

119 Cfr. *ibidem*, pp. 402-405: «Ad perveniendum igitur ad nobilissimum intelligere speculando prius oportet amovere impedimenta quae retrahunt hominem a veritatis speculatione, secundo *gradatim procedere secundum ordinem speculabilium*, quem ordinem docet Philosophus in principio *Physicorum*. [...] His autem virtutibus iam acquisitis si possibile esset in pueritia, tunc *accedere debet ad pure speculabilia*, et primo praemittere dispositiones disponentes intellectum ad receptionem talium speculabilium. Tales autem dispositiones sunt *dialectica et rethorica*, quae in suis actibus intellectum rectificant. Demum accedendum est ad *speculabilia mathematica*, demum ad *speculabilia naturalia*, quo facto *ad speculabilia divina et separata a materia quae sunt summa intelligibilium nobilissima*. Et istum ordinem sumit magister Aristoteles in sexto *Ethicorum*».

Come ha efficacemente scritto Gianfranco Fioravanti «nessuna *continuatio*, nessuna *copulatio*, nessun intelletto santo o *adeptus* compare in queste righe»¹²⁰. Siamo invece di fronte a una prospettiva più genuinamente aristotelica secondo la quale la felicità si acquista attraverso l'esercizio della ragione nella riflessione filosofica. Ancor più singolare, dunque, è il fatto – finemente segnalato da Irene Zavattono – che «Giacomo nella sua trattazione non pone espressamente l'accento sulle qualità del filosofo, la moralità del suo comportamento e la superiorità della filosofia, anzi, non usa mai il termine *philosophus* ma lo sostituisce con *intelligens*, così come utilizza il termine *philosophia* soltanto in due occorrenze»¹²¹.

3.4.3. *Desiderio di conoscenza e desiderio di Dio*

Abbiamo visto che negli ultimi decenni del Duecento molti maestri delle Arti parigini e italiani prendono più o meno esplicitamente le distanze dal modello albertista della felicità filosofica e contestano l'idea "aristotelica" che il naturale desiderio di conoscenza dell'uomo si estenda alla piena conoscenza dell'essenza delle sostanze separate, e in particolare di Dio. Ciò va tenuto ben presente per valutare lo sfondo dottrinale nel quale si colloca il *Convivio*, ove Dante non solo esalta la razionalità come elemento specificamente umano, ma si mostra particolarmente consapevole dei suoi limiti. È noto infatti che in quest'opera Dante ripete più volte che l'intelletto umano può conoscere la materia prima, le sostanze immateriali e Dio solo attraverso i loro effetti (III, VIII, 15 e IV, XXII, 13). In un passo famoso (III, XV, 6-10), oggetto di vivaci controversie interpretative, egli si spinge ben oltre. Dichiarato che Dio, l'eternità e la materia prima «abbagliano» l'intelletto dell'uomo, che non arriva a comprendere la loro essenza, Dante afferma che nemmeno aspira a farlo. In altri termini, strutturato dalla natura – che non fa nulla invano – in modo tale da evitare qualsiasi sproporzione fra le sue aspirazioni e le sue ridotte

120 FIORAVANTI, *La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni*, p. 12.

121 ZAVATTONO, *La "Quaestio de felicitate" di Giacomo da Pistoia*, p. 363. Anche questa scelta terminologica differenzia profondamente – checché ne pensasse Maria Corti – Giacomo da Pistoia da Boezio di Dacia.

potenzialità gnoseologiche, nella sua esistenza terrena l'uomo *non* desidera naturalmente contemplare l'essenza divina, ed è quindi in grado di raggiungere una felicità piena proprio perché *non* pretende di comprendere quanto eccede la sua razionalità:

Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio, e di certe altre cose, quello [che] esso è, non sia possibile alla nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere¹²².

Tutti gli studiosi ormai riconoscono che Nardi ebbe pienamente ragione di sottolineare che questo passo rappresenta una clamorosa smentita della «leggenda» del tomismo di Dante, che qui si distacca completamente – e su un punto di cruciale importanza – dalla posizione dell'Aquinate¹²³. Ben più delicato è stabilire se, oltre che “antitomista”, Dante si mostri qui anche “antiaverroista”, come di recente si è suggerito. Ricostruiamo la vicenda, assai ingarbugliata. Nel suo commento al *Convivio*, generosamente messo a disposizione degli studiosi ben prima della sua pubblicazione, Gianfranco Fioravanti ha attirato l'attenzione sulla questione 39 del commento al primo libro dell'*Etica Nicomachea* attribuito a Pietro d'Auvergne, verosimilmente redatto intorno al 1280. Chiedendosi «se qualcuno possa essere felice in questa vita», Pietro risponde in modo nettamente positivo – prospettando apertamente una felicità consistente nella «unione rispetto

122 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), III, VIII, 15, p. 438; III, XV, 6-10, pp. 500-504; IV, XXII, 13, pp. 735-736. CORTI, *La felicità mentale*, p. 127, interpretava quest'ultimo passo come un ripiegamento sull'idea che la felicità terrena è incompiuta, traendone conferma della sua ipotesi di uno stacco cronologico e dottrinale fra i trattati precedenti e il quarto, visto come una tappa decisiva di un ritorno al tomismo. Questa lettura è basata su di un fraintendimento del testo, citato in maniera incompleta, come ha ben messo in luce da FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 157-158, n. 97.

123 Si veda in particolare NARDI, *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, pp. 66-83 – ma la tesi è già presente in numerosi lavori precedenti. La dimensione “antitomista” di questo passo ha indotto molti studiosi, da Étienne Gilson in avanti, a sottolineare l'eccezionalità della posizione dantesca in modi a volte discutibili: si veda ad esempio V. COLETTI, “*Cognitio Dei*” tra “*Convivio*” e “*Commedia*”, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Editoriale Programma, Padova 1993, vol. 1, pp. 409-418: 414 (ove ricorre due volte l'aggettivo «concertante»).

al primo scibile» – ma nella replica al terzo argomento *contra* precisa che se l'uomo, una volta raggiunta «in questa vita» la conoscenza della Prima Causa, aspirasse a una «conoscenza maggiore», il suo desiderio sarebbe irrazionale perché «la ragione non afferma che si debba desiderare quel che è impossibile a ottenersi, benché l'appetito possa desiderarlo»¹²⁴. Richiamandosi al lavoro di Fioravanti, Pasquale Porro e Paolo Falzone hanno messo in luce i parallelismi fra questo passo di Pietro d'Auvergne e un passo dell'articolo IV della *Summa* di Enrico di Gand, redatto entro il Natale 1276, in cui questo teologo – destinato a far parte della commissione istituita da Tempier nel marzo 1277 – da un lato rimprovera ad Averroè di sostenere che il naturale desiderio di conoscere le sostanze separate può essere appagato in questa vita con mezzi puramente naturali; dall'altro accusa non meglio identificati *philosophi* di muovere dalla constatazione dell'insufficienza di tali mezzi per concludere che «l'uomo non ha alcun appetito di conoscerle», poiché altrimenti il suo sarebbe un desiderio «vano» e quindi contro natura¹²⁵.

Chi sono i *philosophi* cui Enrico si riferisce? Diversamente da Fioravanti, che li identifica con i maestri della Arti¹²⁶, Porro ritiene più probabile che si tratti di filosofi antichi, precisando che se Enrico si riferisse invece a dei contemporanei «certamente occorrerebbe

124 Di Fioravanti si veda l'apparato della sua edizione del *Convivio*, pp. 503-505. Per il testo della *quaestio* 39 di Pietro si veda CELANO, *Peter of Auvergne's Questions*, pp. 80-81; la risposta al terzo argomento, da cui cito, è integralmente riprodotta *infra*, p. 162, n. 137.

125 HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, G.A. Wilson (ed.), Leuven University Press, Leuven 2005, art. 4, q. 5, pp. 287-297: 290: «*Philosophi* vero ponentes finem humanae cognitionis ex puris naturalibus haberi et in vita ista ex cognitione scientiarum speculativarum et primorum principiorum quantum homini possibile est, et quod in modica cognitione divinarum consistit eius *summa perfectio et delectatio*, licet non possit attingere ad quidditates substantiarum separatarum et eorum quae apud illas sunt, dicerent *quod homo nullum appetitum haberet sciendi illa, ex quo ex suis naturalibus ad ea pervenire non posset, ne ille appetitus esset frustra*». Per un'approfondita analisi dell'intera *quaestio* di Enrico e della sua relazione con il passo di Pietro d'Auvergne sono fondamentali P. PORRO, *Tra il "Convivio" e la "Commedia": Dante e il "forte dubitare"*, pp. 645-654; FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 164-168, 211-233.

126 Di Fioravanti rimando ancora all'apparato della sua edizione del *Convivio*, pp. 504-505. Il giudizio è più sfumato in FIORAVANTI, *A Natural Desire can be fulfilled in a Purely Natural Manner*, pp. 35-46: 42-43, n. 23.

escludere da questo ambito tutti gli *artista*e più legati alla tradizione peripatetica greco-araba e all'interpretazione averroistica in particolare»¹²⁷. Non sarebbe però facile indicare chi possano essere «tutti» questi *artista*e. Dobbiamo immaginare che nella Parigi di fine Duecento si confrontarono maestri più e meno influenzati da Averroè? Almeno dai tempi di Pierre Mandonnet alcuni storici hanno effettivamente descritto la facoltà delle Arti come divisa in quegli anni fra “averroisti” e non “averroisti”. Tuttavia per questi storici i primi erano ovviamente gli “eterodossi”, mentre i secondi – fra i quali veniva arruolato a forza proprio il presunto tomista Pietro d’Auvergne – rappresentavano la maggioranza “ortodossa” e “moderata”¹²⁸. Porro invece prospetta uno scenario assai diverso, perché giustamente rileva come per Enrico la posizione più pericolosa non fosse quella del Commentatore – che pur sbagliando sui mezzi per raggiungerlo aveva indicato il vero fine dell’esistenza dell’essere umano, riconoscendo che egli aspira a una piena contemplazione di Dio – bensì quella dei *philosophi*, per i quali «la ragione si richiude su di sé, dal momento che considera strutturalmente impossibile la conoscenza di ciò che le è superiore, diventando veramente fine a se stessa»¹²⁹.

Resterebbe a questo punto da capire perché, nel marzo 1277, Enrico abbia collaborato a censurare non la tesi che nemmeno un anno prima aveva giudicato più deleteria, ma proprio la tesi “averroista” della possibilità di un accesso filosofico all’essenza divina¹³⁰. Ciò potrebbe forse spiegarsi all’interno del quadro delineato da Porro, secondo il quale la prima tesi risalirebbe a pensatori *del passato*, mentre nell’ambiente degli *artista*e avrebbe prevalso la seconda, in certo senso meno nociva ma più meritevole di proibizione

127 PORRO, *Tra il “Convivio” e la “Commedia”*, p. 650. Con Fioravanti (ma senza discutere l’alternativa proposta di PORRO), FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 215, 231, 233, 236, 241, identifica sistematicamente i *philosophi* criticati da Enrico con i maestri delle Arti. [Sulla questione si vedano ora anche i lavori ricordati *supra*, p. 24, n. 36].

128 Cfr. MANDONNET, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII^e siècle*, pp. 196-213. L’immagine di Pietro come rappresentante dell’ala “moderata” della Facoltà delle Arti si ritrova ancora in VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 338, 373, 421, 444.

129 PORRO, *Tra il “Convivio” e la “Commedia”: Dante e il “forte dubitare”*, p. 650.

130 Mi riferisco all’articolo 36, citato *supra*, pp. 148-149, n. 102.

ecclesiastica a causa del suo presunto maggior successo. Tuttavia abbiamo appena visto che, se si eccettuano un rapido passo di Siggieri – possibile fonte dell'articolo censurato – e, forse, un paio d'altri testi¹³¹, non abbiamo indizi di una ripresa, in quell'ambiente e in quegli anni¹³², di quel che Porro, sulla scia di Steel, considera il «nucleo di fondo del progetto averroista», cioè la «conoscenza quid-

131 Il primo testo è il commento al *De anima* segnalato da FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 270-271, n. 33, e studiato anni addietro da Z. KUKSEWICZ, *Un commentaire "averroïste" anonyme sur le Traité de l'Âme d'Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain» 67 (1964), pp. 421-465. Rifacendosi ad Averroè e Filopono, l'anonimo maestro espone dettagliatamente la tesi che l'uomo ha un naturale desiderio di conoscere le *quidditates separatae*: cfr. *ibidem*, pp. 451-457. Resta però da capire se sia lecito attribuirgli questa tesi, come Kuksewicz fa apertamente (p. 455), o se si debba prendere sul serio la successiva presentazione del punto di vista cristiano, che rimanda questo tipo di conoscenza «in alia vita». Discorso analogo può farsi per i testi di Ferrando di Spagna segnalati da STEEL, *Medieval Philosophy: an Impossible Project?*, pp. 168-169. La *Quaestio de specie intelligibili*, esplicitamente ispirata alla noetica di Averroè, dedica in effetti qualche pagina alla *copulatio* e all'*intellectus adeptus*, attraverso cui i filosofi «sperabant contemplari deum et substantias separatas»: ma Ferrando, che qualifica ripetutamente come erranea la dottrina dell'unità dell'intelletto di Averroè, afferma che anche la sua concezione della felicità è in parte «falsa et [...] erronea»: cfr. il testo edito in Z. KUKSEWICZ, *Ferrandus Hispanus "De specie intelligibili"*, «Medioevo» 3 (1977), pp. 187-235: 222-225. Del resto nel suo commento alla *Metafisica* Ferrando rispedisce seccamente al mittente le critiche che Tommaso d'Aquino aveva indirizzato all'interpretazione di *Metafisica* II, 1, 993b9-11 offerta nel Gran Commento, ritenuta fedele al pensiero aristotelico «dicet forte veritatem non habeat simpliciter»; ma dopo aver rilevato che la concezione della beatitudine li esposta dipende dalla tesi dell'unità dell'intelletto, giudicata erranea, difende la posizione cristiana secondo cui il desiderio di conoscere Dio non può essere pienamente realizzato nella vita terrana. Cfr. A. ZIMMERMANN, *Remarques et questions relatives à l'oeuvre de Ferrand d'Espagne*, in H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre Christianismo, Judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, Brepols, Tournhout 1994, pp. 213-228: 219-224.

132 Diversa, come noto, la situazione quando entrano in scena Thomas Wylton e Giovanni di Jandun, sui quali si veda J.-B. BRENET, *Les possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*, de Gruyter, Berlin - Boston 2013, e ID., *Transfert du sujet*, pp. 371-432. Su Jandun cfr. anche FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 261-268. Le profonde differenze fra la sua prospettiva e quella di Dante sono analizzate nel mio «Noli comedere panem philosophorum inutiliter»: Dante Alighieri and John of Jandun on Philosophical "Bread", «Tijdschrift voor filosofie» 75 (2013), pp. 335-355 [= *supra*, pp. 41-61].

ditativa su questa terra delle sostanze separate»¹³³. Ben più diffusa, come si è detto, sembra invece la convinzione che nella sua esistenza mondana l'uomo può raggiungere un'autentica felicità quando arriva a comprendere l'esistenza, la causalità e qualche proprietà delle realtà immateriali, e di questo si accontenta senza aspirare a una diretta contemplazione della loro essenza.

Di questo più sobrio modo di concepire la felicità intellettuale Pietro d'Auvergne ci offre la sua personale versione, che non è particolarmente originale ma merita ciononostante qualche approfondimento proprio perché viene sviluppata in un rapporto dialettico con Averroè più complesso di quanto non si sia sinora rilevato. Fioravanti, Porro e Falzone hanno messo in opportuna luce il passo, sopra richiamato, in cui Pietro evoca l'autolimitazione dell'umano desiderio di sapere. Ora, questo passo si trova nella risposta al terzo argomento *contra*, basato sulla distinzione fra la conoscenza del «Primo» che l'uomo può raggiungere, e una «maggiore», una «ulteriore» conoscenza:

Item, secundum Boethium summum bonum est quo adepto nichil amplius desiderari potest; sed habito quocumque bono in vita adhuc queritur aliud bonum, quia *habita cognitione primi* in vita ista, adhuc *queritur maior cognitio*. Et est *desiderium ad ulteriorem cognitionem*, quia *primum est quesitum desiderabile respectu intellectus nostri, sicut dicit commentator*¹³⁴.

Benché l'editore delle questioni di Pietro in nota rinvii a Eustrazio (il commentatore per antonomasia dell'*Etica Nicomachea*)¹³⁵, la fonte dell'ultima affermazione sembra invece essere il già ricordato passo del Gran Commento di Ibn Rušd alla *Metafisica*, che nella traduzione latina recita:

ista quaestio est nobilissima omnium, quae sunt de Deo, scilicet scire quid intelligit, et est desyderata ab omnibus naturaliter¹³⁶.

133 PORRO, *Tra il "Convivio" e la "Commedia": Dante e il "forte dubitare"*, pp. 656-657; cfr. anche *ibidem*, p. 643.

134 CELANO, *Peter of Auvergne's Questions*, p. 80.

135 Cfr. *ibidem*, apparato, ove Celano rinvia a *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste [...] Volume III*, pp. 6 e 172 – luoghi che non mi sembrano affatto pertinenti.

136 Cfr. *supra*, p. 144, n. 92.

Se le cose stanno così, la «ulteriore conoscenza» evocata nel terzo argomento *quod non* dovrebbe rimandare proprio all'idea di Ibn Rušd che tutti gli uomini naturalmente si interrogano su ciò che Dio pensa. La risposta di Pietro che «una volta conosciute le sostanze separate» l'uomo non ha altro che possa razionalmente desiderare perché non è razionale desiderare quel che è impossibile ottenere, avrebbe così una valenza espressamente «antirušhdiana»: Pietro lascerebbe intendere che se l'uomo aspira a una contemplazione piena di queste sostanze, e in particolare del «Primo», tale cioè da comportare anche quella comprensione dell'oggetto del pensiero divino che il Commentatore sembra ritenere naturalmente ambita da tutti, si propone un fine irrealizzabile¹³⁷.

D'altra parte Pietro ritiene che l'uomo possa avere, già in questa vita, una qualche conoscenza delle sostanze separate, come risulta evidente sia dalla sua risposta generale alla *quaestio* 39, sia dalla sua replica al secondo argomento *contra*, spesso trascurata. Fondato sul paragone aristotelico fra l'intelletto umano e l'*oculus vespertilionis* di *Metafisica* II, I, 993b9-11, quest'argomento sostiene che l'uomo non può essere felice perché non può conoscere le sostanze separate¹³⁸. Pietro ribatte seccamente che ciò non è vero, invocando proprio la chiosa in cui Averroè nega che la difficoltà di comprendere le sostanze separate equivalga a un'impossibilità assoluta:

Ad secundum argumentum dicendum quod homo *potest habere cognitionem substantiarum separatarum*. Et quando dicitur quod intellectus noster se habet ad eas sicut oculus vespertilionis etc., dico secundum Commentatorem super istam eandem propositionem quod Aristoteles non dicit hoc quia intendat quod impossibile sit comprehendere substantias separatas, sed intendit difficultatem esse ad hoc. Unde licet oculus vespertilionis non comprehendat lucem solis visus claritate, tamen visus esse potest, et similiter dico esse de intellectu respectu substantiarum separatarum¹³⁹.

137 «Ad tercium argumentum est dicendum quod maior vera est; est enim felicitas illud ultimum, quo adepti, nichil amplius desiderari potest. Et tamen assumitur in minore quod, cognitio substantiarum separatis, adhuc remanet desiderium. Dico quod non remanet cum ratione; ratio enim non dicit illud esse desiderandum quod impossibile est haberi, licet appetitus possit hoc appetere», CELANO, *Peter of Auvergne's Questions*, p. 81.

138 *Ibidem*, p. 80.

139 *Ibidem*, p. 81.

Mi sembra dunque che si debba distinguere più precisamente di quanto non si è fatto fra quel che Pietro afferma relativamente alla *possibilità* di conoscere le sostanze separate – che riprende esplicitamente una tesi di Ibn Rušd, largamente circolante nella “tradizione averroista” latina – e quel che egli dice relativamente *alla natura e ai limiti* di questa conoscenza – che rappresenta un implicito ma chiaro rifiuto della prospettiva del pensatore arabo. Del resto un atteggiamento analogo si riscontra nell'Anonimo di Van Steenberghen e in Rodolfo il Bretone. Come abbiamo visto l'Anonimo di Van Steenberghen esclude con fermezza che l'uomo abbia accesso all'essenza delle sostanze separate, ma nel farlo non si limita ad attingere – dichiaratamente – a Tommaso d'Aquino per confutare «il Commentatore». Oltre a riconoscere che uno degli argomenti di quest'ultimo «è in parte vero e in parte falso», l'Anonimo utilizza la lettura “rušhdiana” del paragone fra l'intelletto umano e l'*oculus verspertilionis* per prendere le distanze da quella che ritiene un'eccessiva sfiducia nelle capacità conoscitive della ragione umana:

*Ad dictum Aristotelis Commentator similiter solvit, quia dicit quod illud non inducit necessitatem sed difficultatem*¹⁴⁰.

La medesima risposta ritorna in Rodolfo il Bretone che, avendo esplicitamente criticato la concezione della felicità di Ibn Rušd nella convinzione che durante la vita terrena l'uomo può conoscere le sostanze separate solo *incomplete e imperfecte*, aggiunge:

Quando dicitur: sicut se habet oculus verspertilionis etc., dicendum quod hoc notat difficultatem et non impossibilitatem, ut dicit Commentator¹⁴¹.

Ciò, a mio avviso, ci aiuta a cogliere due elementi utili per intendere lo sfondo nel quale ricollocare la riflessione dantesca sul desiderio di sapere e sulla sua finitezza. In primo luogo, è interessante constatare come anche coloro che *non* accettavano il «nucleo

140 ANONIMO DI VAN STEENBERGHEN, in GIELE, VAN STEENBERGHEN, BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, III, 14, pp. 341-342.

141 FAUSER, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III "De anima"*: p. 292.

di fondo del progetto averroista» restassero fortemente «legati alla tradizione peripatetica greco-araba e all'interpretazione averroistica in particolare»¹⁴². Pietro, che secondo la lettura sopra suggerita della risposta al terzo argomento *contra* ritiene irragionevole che l'uomo aspiri a contemplare nella vita terrena la "mente" di Dio, continua infatti a servirsi della chiosa del Commentatore a *Metafisica* II, 1, 993b9-11, su cui l'Aquinate aveva espresso giudizi sprezzanti; e se ne serve per argomentare che l'uomo è *in grado* di conoscere le sostanze separate, ma in modo parziale, senza averne una «visione» intuitiva e completa. Lo stesso fanno, pur se con sfumature diverse, l'Anonimo di Van Steenberghen e Rodolfo il Bretone, che usano quella chiosa mentre da un lato difendono l'idea che la felicità dell'uomo in questa vita si identifica con la contemplazione della sostanza prima, dall'altro sostengono che ciò consiste nella conoscenza della sua esistenza e di qualche suo attributo, ma *non* comporta una piena comprensione della sua essenza¹⁴³.

In secondo luogo mi sembra confermato che la categoria "averroismo", un tempo usata con eccessiva disinvoltura, finisce per creare più problemi di quanti ne risolva anche quando la si impiega nel modo più prudente proposto di recente da Steel e Porro. Steel ha sostenuto che

the question on the (im-)possibility of knowing the separate substances and the interpretation of the "*vesperilio-nycticorax*" becomes somehow the mark that distinguishes the opponents and the followers of Thomas, the Averroists and the anti-Averroists. Yet not all those who interpret the bat simile in the line of Averroes are his followers!¹⁴⁴

La precisazione finale è fondamentale: in effetti Pietro d'Auvergne, l'Anonimo di Van Steenberghen e Rodolfo il Bretone ripresero apertamente la lettura di *Metafisica* II, 1, 993b9-11 circolante nella

142 Per queste formule cfr. *supra*, pp. 158-161.

143 Si veda anche quanto si è detto del commento alla *Metafisica* di Ferrando di Spagna, cfr. *supra*, p. 160, n. 131.

144 STEEL, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, pp. 212-213.

“tradizione averroista”, ma sarebbe errato definirli “averroisti” anche nell’accezione ristretta proposta da Steel e Porro¹⁴⁵, considerato che escludono esplicitamente un’autentica conoscenza dell’essenza delle sostanze separate. Dovremmo per questo considerarli “antia-verroisti”? Benché non qualifichi espressamente Pietro come tale, Porro prima riconosce che la sua concezione della felicità è vicina a quella dei *philosophi* criticati da Enrico di Gand, a sua volta coincidente con quella presente nel *Convivio* di Dante; poi sostiene che quest’ultimo – risentendo del dibattito sulla felicità sviluppato non tanto dagli *artista*e ma da teologi come Enrico di Gand e il suo collega e rivale Goffredo Fontaines – risolve il dubbio relativo al desiderio di sapere con una soluzione che ha una «portata radicalmente antiaverroista», produce un «rovesciamento dell’argomento averroista» e opta per «un ipotetico Aristotele senza Averroè»¹⁴⁶.

145 Fernand Van Steenberghen, in GIELE, VAN STEENBERGHEN, BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, p. 5, qualificò il suo autore come «semi-averroïste» e l’Anonimo di Bazán come «anti-averroïste»: limitatamente alla questione qui esaminata, tuttavia, la posizione dei due maestri è molto simile. Si aggiunga che nel suo commento alla *Metafisica*, edito da A.P. MONAHAN, *Questiones in Metaphysicam Petri de Alvernia*, in J.R. O’DONNELL *Nine Mediaeval Thinkers. A Collection of Hitherto Unedited Texts*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1955, pp. 145-181: 150-151, Pietro presenta la contemplazione metafisica come portatrice del più grande piacere, concepito come «comprehensio [...] unionis convenientis cum convenienti», secondo una formula spesso usata da Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. Essa tuttavia non risale ad Averroè, ma ad Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. V-X, VIII, 7, S. Van Riet (ed.), Peters - Brill, Louvain - Leiden 1980, p. 432.

146 Cfr. PORRO, *Tra il “Convivio” e la “Commedia”: Dante e il “forte dubitare”*, pp. 643, 648, 650, 655-657. A quest’articolo si richiama R. IMBACH, “*Translatio philosophiae*”. *Dante e la trasformazione del discorso scolastico*, in R. IMBACH, C. KÖNIG PRALONG, *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, tr. it. di A. Tropa, Carocci, Roma 2016 (prima ed. francese 2013), p. 111, per sostenere che «Dante prende le distanze sia dalla lettura degli aristotelici radicali che dal progetto intellettuale di Tommaso d’Aquino» – senza però precisare se la «lettura degli aristotelici radicali» fosse o non fosse “averroista”. Nel frattempo Porro aveva introdotto qualche ulteriore sfumatura alla sua interpretazione in “*Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata*”, pp. 399-401. Qui la posizione dantesca viene ridotta a «piena conoscenza naturale del mondo»; viene presentata non solo come «radicalmente antiaverroista», ma come estranea alla stessa prospettiva aristotelica; viene distinta da quella degli *artista*e, ai quali si attribuisce il progetto di conoscere

Che la trattazione del desiderio di sapere di *Convivio* III, xv, 6-11 si discosti non solo dalla prospettiva tomista ma anche da quella “rušhdiana” è indiscutibile¹⁴⁷. Per dire se essa sia anche «antiaverroista» bisognerebbe ovviamente intendersi sul significato di questo termine, ciò che sarebbe non meno problematico che definire il suo corrispettivo positivo, cioè “averroista”¹⁴⁸. Comunque sia, mi pare difficile negare che – per quanto possa aver avuto qualche eco dei dibattiti che su questo punto si svolgevano anche fra i teologi – Dante in questo passo, come nell’intero *Convivio*, si ricollega alla riflessione sulla funzione della filosofia, sul nesso filosofia-felicità, sull’autonomia e sui limiti della conoscenza filosofica che era nata dall’esperienza di quei maestri delle Arti che, dagli ultimi decen-

le sostanze separate evitando di specificare se ciò per loro implicasse la conoscenza della semplice esistenza, di alcune proprietà oppure dell’essenza di queste sostanze (a p. 401 Averroè e gli *artistae* vengono però accomunati come fautori dell’ideale di «pervenire in vita a una conoscenza *sufficiente* delle sostanze separate»).

147 Nel suo commento a DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl*, vol. 3, pp. 420-423, F. Cheneval ha sostenuto che Dante cercherebbe una «*tertia via*» fra la posizione di Tommaso e quella degli «aristotelici radicali». Ha però ragione FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 217-219, n. 217, quando rileva che Cheneval assume pregiudizialmente che questi maestri fossero tutti appiattiti su di una posizione “averroista”. L’analisi compiuta dallo stesso Falzone nel suo importante libro smentisce quest’ipotesi. Quella proposta nei §§ 3.4.2 e 3.4.3 di questo lavoro induce addirittura a ritenere che negli ultimi decenni del XIII secolo furono proprio i maestri delle Arti che – salvo eccezioni a quanto risulta assai rare – si impegnarono nella ricerca di una posizione intermedia fra quella di Averroè e quella di Tommaso d’Aquino. Ne esce quindi confermato quanto, in dissenso con Cheneval, Fioravanti afferma nell’apparato della sua edizione del *Convivio*, p. 505: i «cosiddetti aristotelici radicali [...], nella loro maggioranza, sostengono che la conoscenza di Dio raggiungibile razionalmente è del tutto limitata e non può arrivare a cogliere l’essenza divina».

148 Bisognerebbe del resto chiedersi se considerare il tema della contemplazione quidditativa delle sostanze separate come il «nucleo» dell’«averroismo» corrisponda all’immagine che *i pensatori del XIII secolo* avevano dell’eredità teorica di Averroè. Mi pare significativo che quel tema non sia nemmeno menzionato nella lista degli «errori di Averroè» redatta dallo (pseudo?) Egidio Romano, che invece mette fra gli «errori» di Avicenna la tesi che «beatitudo nostra consistit in cognitione ultimae intelligentiae» e fra quelli di al-Gazālī la tesi che l’anima umana raggiunge la beatitudine «in eo quod intelligit intelligentiam ultimam» (o «ultimum angelum»). Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Errores philosophorum*, J. Koch (ed.), p. 38 (ma cfr. anche p. 34) e pp. 42, 46.

ni del Duecento, avevano iniziato ad autodefinirsi *philosophi*¹⁴⁹. Si tratta, come ho cercato di mostrare, di un ambiente complesso, all'interno del quale sarebbe difficile tracciare linee di confine nette fra "radicali" e "moderati", fra "averroisti" e "antiaverroisti". Pur attingendo con disinvoltura all'*Averroes latinus* e ad Alberto Magno, molti di questi maestri mostrarono infatti una significativa diffidenza verso la dottrina della *copulatio* e, assunto che tutti gli uomini aspirano alla felicità aristotelicamente identificata con la contemplazione dei principi e delle cause che ordinano l'intera realtà, sostennero che questo fine è realizzabile dall'uomo, poiché egli può appagare *totalmente* la sua sete di sapere anche se, nella vita terrena, giunge a una *cognitio incompleta* di Dio – o, come avrebbe detto Dante (*Convivio*, III, xv, 9), «a quella scienza che qui avere si può».

149 Condivido quindi l'opinione di FALZONE, *Desiderio della scienza*, p. 167, che la «contiguità logica» con la posizione di Pietro d'Auvergne «dimostra che nel pensare il concetto di perfezione umana Dante ebbe presente, nel *Convivio*, la lezione dei *magistri in artibus*». Sull'identità fra *artista* e *philosophi* che si viene affermando dagli anni Settanta del XIII secolo ho insistito più volte: si veda ora L. BIANCHI, *Johannes de Malignes*, in C. ANGOTTI, M. BRINZEI, M. TEEUWEN (éd. par), *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, FIDEM, Porto 2012, pp. 297-307: 304-307.

«Ultima perfezione» e «ultima felicitade»:
ancora su Dante e l'averroismo

Dell'averroismo di Dante si discute da più di un secolo. Se il primo a farlo – come ha segnalato di recente Catherine König-Pralong¹ – è stato verosimilmente Karl Witte, è ben noto che Bruno Nardi fondò la sua ricostruzione dell'evoluzione intellettuale del sommo poeta proprio sulla convinzione che questi, dopo la sua “conversione” alla filosofia, sarebbe stato influenzato dall'averroismo e che “residui” di quest'influenza siano rintracciabili non solo nel *Convivio* e nella *Monarchia*, ma persino nel *Paradiso*. Da tempo molti specialisti contestano sia questo schema evolutivo del pensiero dantesco sia la categoria storiografica “averroismo”. Per parte mia, ho di recente osservato che sarebbe opportuno perlomeno chiarire i termini della questione. Quando si parla dell'averroismo di Dante si intende affermare che nel suo pensiero sono presenti motivi tratti dalle opere di Averroè, circolanti in traduzione latina dal XIII secolo? Si intende accogliere l'ipotesi, polemicamente formulata già da Guido Vernani, secondo cui in un passo della *Monarchia* Dante accetterebbe la tesi dell'unità dell'intelletto potenziale, che dal 1270 in poi è stata spesso presentata come caratteristica degli *averroistae*? Si intende stabilire se qualcuna delle altre, molteplici accezioni che questo termine aveva al tempo suo può essere applicata a Dante? O invece ci si chiede in che misura egli abbia risentito dell'insegnamento di quei maestri delle Arti, parigini e italiani, che Pierre

1 C. KÖNIG-PRALONG, *La philosophie de Dante dans l'ombre de la Comédie: de Brucker à Witte*, in M. FORLIVESI, M. LONGO, G. MICHELI (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, Clup, Padova 2017, vol. II, pp. 15-28: 23-25. [Interessanti precedenti di Witte sono ora esaminati *infra*, pp. 207-221].

Mandonnet chiamava “averroisti latini” e che Fernand Van Steenberghe ha ribattezzato “aristotelici radicali” o “eterodossi”²

Comunque sia, un fatto è certo: Dante menziona più volte Averroè, in un’occasione discute la corretta interpretazione di un suo passo, ma le ipotesi di una dipendenza diretta, spesso avanzate dagli studiosi, raramente sono confermate – come ha osservato Zygmunt G. Barański – «da una solida evidenza filologica e intertestuale»³. C’è tuttavia un caso nel quale la rilettura di idee aristoteliche proposta dal Commentatore sembra lasciare tracce molto appariscenti. Sfuggite alla critica più avveduta, esse non vanno certo sopravvalutate⁴, ma meritano di essere analizzate con attenzione e ricollocate nel loro contesto, per capire se provengano proprio da Averroè o se invece si spieghino con la larga circolazione che le idee e il lessico da lui introdotto ebbero dalla seconda metà del Duecento.

Mi riferisco all’incipit del *Convivio* (I, I, 1) ove si legge:

Si come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere [ed] è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile alla sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti⁵.

2 Cfr. L. BIANCHI, *L’averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, «Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio» 2 (2015), pp. 71-109 [= *supra*, pp. 105-167].

3 Z.G. BARAŃSKI, *(Un)orthodox Dante*, p. 312, n. 114 [ora in ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, p. 121, n. 107].

4 Come mi pare abbia fatto l’unico studioso che, a quanto io sappia, le ha in parte rilevate, cioè A. GAGLIARDI, *La tragedia intellettuale di Dante. Il “Convivio”*, Pullano Editori, Catanzaro 1994, pp. 41-85. Gagliardi ha giustamente segnalato alcuni dei passi nei quali Averroè discute dell’*ultima perfectio* dell’uomo, ma ne ha tratto spunto per confrontare la posizione di Dante e quella di presunti “averroisti” come Boezio di Dacia, Sigieri di Brabante, Giacomo da Pistoia e Matteo da Gubbio. Nei testi che Gagliardi cita e analizza (in modo non sempre convincente) questi autori tuttavia discutono della felicità umana *senza* servirsi delle formule risalenti ad Averroè; formule che, come vedremo, erano invece largamente usate, ed esplicitamente ricollegate ad Averroè, da *altri* maestri del periodo.

5 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), I, I, 1 pp. 93-94.

Questo celeberrimo passo è stato oggetto di molti commenti, che hanno opportunamente evidenziato come esso combini idee provenienti dalla *Metafisica* e dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele; hanno inoltre richiamato passi paralleli dell'*expositio* e di altre opere di Tommaso d'Aquino, nonché di autori cronologicamente e culturalmente più vicini a Dante, come il domenicano fiorentino Remigio de' Girolami. Il più recente e preciso commento al *Convivio* – quello di Gianfranco Fioravanti – accoglie un suggerimento di Sonia Gentili, che una dozzina d'anni orsono ha attirato l'attenzione sul parallelismo stretto che si riscontra fra l'*incipit* del *Convivio* e due testi coevi, benché più tardi: il prologo del commento al *De anima* del domenicano Graziadio di Ascoli e i sermoni di un anonimo professore bolognese⁶. Tuttavia benché la linea argomentativa sia la stessa, l'idea che l'uomo naturalmente desidera la piena realizzazione della sua natura intellettuale non viene espressa utilizzando la coppia “ultima perfezione” / “ultima felicità”. Mentre l'anonimo bolognese non qualifica la *perfectio* dell'uomo, Graziadio – il cui testo indiscutibilmente propone impressionanti affinità concettuali e lessicali con quello dantesco – conduce un'approfondita analisi della distinzione fra perfezione «prima» e «seconda», della quale si dirà fra breve. Chiarito che la perfezione «seconda», che per l'uomo consiste nella «scienza», è desiderata perché ogni realtà tende alla sua piena realizzazione, egli però non la chiama *perfectio* ma «*proprium et ultimum complementum*», «*ultimum et totale complementum*», e non l'associa alla felicità “ultima”⁷.

6 Si vedano il commento *ad locum* di Fioravanti e S. GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 133-134.

7 «Sicut in principio Metaphisice Philosophus dicit, Omnes homine naturaliter scire desiderant. Huius autem aliquid ratio esse potest, quia unumquodque naturaliter quadam inclinatione seu desiderio inclinatur et appetit suum *proprium et ultimum complementum*. Consistit autem maxime *ultimum et totale complementum* rei in eius perfectione secunda, et non in ipsius perfectione prima. Ponit enim prima rei *perfectio complementum* eius, sed cum quodam defectu, in quantum non necessitate secum ponit ipsius perfectionem secundam. Sed secunda *perfectio* hunc defectum excludit [...]. Nunc autem sic est quod anima et scientia se habent ad hominem tamquam *perfectio* eius secunda et prima. Nam *anima est perfectio prima hominis et scientia est perfectio secunda*. Primo enim homo perficitur per anima, et postmodum perficitur per scientiam». Cito da GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 133-

È noto che, poiché nel *De anima* (II, 1, 412a27 e b5) Aristotele parla dell'anima come «atto primo» del corpo, gli interpreti di lingua araba (almeno a partire da Avicenna) distinsero fra “atto primo” e “atto secondo”; e poiché “atto” era spesso usato come sinonimo di “perfezione” essi – seguiti dagli interpreti latini – distinsero anche una “perfezione prima” (la forma grazie alla quale una certa realtà è quel che è e si distingue dalle altre) e una “perfezione seconda” (l'attività grazie alla quale una certa realtà attua pienamente le sue capacità, conseguenti alla sua forma)⁸. Nell'*incipit* del *Convivio* Dante però non usa – come farà più avanti, articolandola ulteriormente – la distinzione fra questi diversi tipi di perfezione: insiste invece sul fatto che «la scienza è ultima perfezione della nostra anima», e associa questa «ultima perfezione» con la «nostra ultima felicitade». Risulta quindi evidente che per lui sono fondamentali sia i sostantivi «perfezione» e «felicitade», sia l'aggettivo «ultima», sia la correlazione di entrambi i sostantivi, così qualificati, con la «scienza». Sulla correlazione fra «scienza» e «ultima perfezione» Dante del resto ritorna altre due volte nel *Convivio*. Innanzitutto nella sezione del trattato I dedicata alla scelta della lingua volgare: per sostenere che essa gli ha dato grandi benefici, Dante dapprima sottolinea che l'uomo ha «due perfezioni [...], una *prima* e una *seconda*» (I, XIII, 3), poi conclude (I, XIII, 5): «questo mio volgare fu introduttore di me ne la via di *scienza*, che è *ultima perfezione* [nostra] ...». In secondo luogo nel trattato II ove, introducendo il celeberrimo paragone fra i cieli e le scienze, egli ripete che, in quanto attualizzazione piena delle loro specifiche potenzialità intellettive, le scienze rappresentano per gli uomini la «perfezione seconda» e, quando vengono possedute come un «abito», li conducono alla contemplazione della verità, loro «ultima perfezione»:

E la terza similitudine si è lo inducere perfezione nelle disposte cose. Della quale induzione, quanto alla *prima perfezione*, cioè della

134, n. 8. Va rilevato che il termine *complementum* è caratteristico della versione arabo-latina della *Metafisica*.

8 Cfr. A. MAIERÙ, *Perfezione*, in ED, vol. 4, pp. 414-417. Di Avicenna si veda in particolare il *Liber de anima*, S. Van Riet (ed.), Peeters, Louvain-Brill, Leiden 1972, I, 1, pp. 27-28.

generazione sostanziale, tutti li filosofi concordano che li cieli siano cagione, avegna che diversamente questo pongano: quali dalli motori, sì come Plato, Avicenna e Algazel; quali da esse stelle, specialmente l'anime umane, sì come Socrate, e anche Plato e Dionisio Academico; e quali da vertude celestiale che è nel calore naturale del seme, sì come Aristotile e li altri Peripatetici. Così della induzione della *perfezione seconda* le scienze sono cagione in noi; per *l'abito delle quali potemo la veritade specularare*, che è *ultima perfezione* nostra, sì come dice lo Filosofo nel sesto dell'Etica, quando dice che 'l vero è lo bene dello 'ntelletto. Per queste, con altre similitudini molte, si può la scienza "cielo" chiamare⁹.

Come ho ricordato sopra, si è spesso sostenuto che queste distinzioni concettuali e queste formule risentirebbero dell'influenza di Tommaso d'Aquino¹⁰. Tale ipotesi sembra a prima vista plausi-

9 DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), II, XIII, 5-6, p. 308. Sulla polisemia del termine "scienza" in Dante si vedano P. BOYDE, *L'esegesi di Dante e la scienza* e A. MAIERÙ, *Sull'epistemologia di Dante*, in P. BOYDE, V. RUSSO (a cura di), *Dante e la scienza*, Longo, Ravenna 1995, pp. 9-23 e 157-172.

10 Già Busnelli e Vandelli, nel loro commento a *Convivio*, I, I, I (pp. 3-5, 87), rifiutavano l'ipotesi che esso dipendesse dal *Prologus super scientia generali* di Remigio de' Girolami e si riferivano ripetutamente all'*expositio* di Tommaso alla *Metafisica*. A Tommaso fanno riferimento anche i commenti di Vasoli a *Convivio*, I, XIII, 3 e II, XIII, 3 (pp. 85, 215, ove si menzionano anche due luoghi del *De anima* di Averroè); di Cheneval a I, XIII, 3 (pp. 229-230) e II, XIII, 3 (pp. 245-246); di Fioravanti a I, XIII, 2-3 (pp. 181-182). Nessuno di questi commenti, tuttavia, si sofferma sull'origine della coppia concettuale «ultima perfezione» / «ultima felicitade» di I, I, I, trascurata anche nelle precise analisi che di questo passo offrono GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 132-137 e FALZONE, *Desiderio della scienza*, pp. 1-11. Secondo A. DIOMEDI, *Il principio di perfezione nel pensiero dantesco*, Troubadour Publishing, Leicester 2005, p. 38, Dante qui procederebbe «sulla scorta di Aristotele», mentre G. D'ONOFRIO, «Nobilissima perfezione». *La gioventù di Dante e la dottrina della "perfectio" nel "Convivio"*, in B. CENTI, A. SICLARI (a cura di), *Religione e politica da Dante alle prospettive contemporanee*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 41-84: 45 [ora rifiuto in D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura*, pp. 347-416: 352], ha parlato di un'«idea attinta alla psicologia e all'etica aristoteliche e probabilmente mediata dalla lettura teologica di Tommaso». Tale assunto è per d'Onofrio la premessa di un'interpretazione complessiva del tema della perfezione in Dante che ne accentua la dimensione teologica, ipotizzando influenze del pensiero altomedievale. La mia analisi ha una portata più limitata, ma mira a documentare come alcune formule dell'*incipit* del *Convivio* risalgano chiaramente – Dante ne fosse consapevole o meno – alla «tradizione averroista».

bile, considerato che, oltre a distinguere con chiarezza fra perfezione «prima» e «seconda»¹¹, Tommaso frequentemente associa i termini “felicità” e “perfezione” e spesso qualifica uno di essi con l’aggettivo “ultima”, parlando di *ultima perfectio*, *ultima felicitas*, *ultima beatitudo*¹². Tuttavia Tommaso raramente applica in uno stesso passo quest’aggettivo a *entrambi* questi termini e, quando lo fa, pur sostenendo che la felicità umana consiste nella completa attualizzazione delle sue potenzialità intellettive, *non* menziona in modo esplicito, come Dante, la “scienza” ma semmai la “congiunzione” con le sostanze separate e con Dio. Ad esempio nel commento al secondo libro delle *Sentenze* Tommaso sostiene per ben due volte che l’«ultima perfezione» di una qualsiasi sostanza consiste nella realizzazione della sua operazione e che quindi, secondo i «filosofi», l’unione o congiunzione con l’intelletto agente è «l’ultima felicità dell’uomo»¹³. Nelle *Quaestiones disputatae de anima* Tommaso ri-

11 Cfr. ad esempio: THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, vol. 5, I, q. 73, a. 1, *resp.*, p. 186; *Sentencia libri Ethicorum*, R.-A. Gauthier (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 47.1, I, l. 1, pp. 5-6. Sulla concezione tomista della perfezione si può vedere il saggio (dal taglio teorico più che storico) di F. MARRY, *La perfection de l’homme selon saint Thomas d’Aquin. Ses fondements ontologiques et leur verification dans l’ordre actuel*, Presses de l’Université Grégorienne, Roma 1962; in particolare sulla distinzione fra perfezione “prima” e “seconda” cfr. pp. 54-65.

12 Cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *In quatuor libros Sententiarum*, ed. Parmensis, vol. 6, II, d. 4, q. 1, a. 1, *sol.*, p. 429a; *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, vol. 14, III, c. 43, p. 111 (ove si discute la posizione di Averroè) e c. 48, p. 131 (ove si discute la posizione di Alessandro di Afrodisia e di Averroè); *Summa Theologiae*, ed. Leonina, vol. 5, I, q. 62, a. 1, *resp.* e q. 88, art. 1, *resp.*, pp. 110 e 365 (ove si parla di come Averroè concepisce la «ultimam hominis felicitatem»); ed. Leonina, vol. 6, I Ilae, q. 3, a. 2, ad 4 e q. 3, a. 6, *resp.*, pp. 27 e 33; ed. Leonina, vol. 10, II Ilae, q. 180, a. 4, *resp.*, p. 428; *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, vol. 22, q. 20, a. 3, p. 578 (nel contesto di un’analisi della concezione della felicità dei filosofi); *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. Marietti, I, 1, p. 6; *Super librum de causis expositio*, H.D. Saffrey (ed.), Vrin, Paris 2002, *prooem.*, p. 1.

13 THOMAS DE AQUINO, *In quatuor libros Sententiarum*, ed. Parmensis, vol. 6, II, d. 17, q. 2 a. 1, *sol.*, e d. 18, q. 2 a. 2, *sol.*, pp. 533a e 548b: «... non posset rationabiliter sustineri quod anima Angelis par sit in gloria futura, quia *ultima perfectio* uniusquisque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt praedicti philosophi *ultimam felicitatem* hominis»; «Sequeretur etiam aliud inconveniens, quod *ultima beatitudo* animarum non esset in divina fruitione, sed potius in fruitione Angelorum: quia *ultima perfectio* ad quam

fiuta la tesi secondo la quale «l'ultima perfezione e felicità nostra» risiederebbero in «una qualche congiunzione dell'anima» con una realtà diversa da Dio: a suo avviso, infatti, «l'ultima beatitudine o felicità nostra» consiste nella nostra operazione più nobile, cioè nel pensare, la cui «ultima perfezione» necessariamente comporta la congiunzione dell'intelletto umano «con il suo principio attivo»¹⁴. Nella *Quaestio de spiritualibus creaturis* Tommaso afferma che «l'ultima perfezione o beatitudine dell'uomo è secondo l'operazione intellettuale, come dice il Filosofo nel X libro dell'*Etica*»¹⁵.

Questo riferimento ad Aristotele è più che giustificato, ma l'insistenza di Tommaso nell'usare, qui e altrove, i sintagmi *ultima perfectio*, *ultima felicitas*, *ultima beatitudo* – non presenti, è bene sottolinearlo, in Aristotele¹⁶ – si spiega a mio avviso con l'influenza che una fonte diversa e non dichiarata esercita, direttamente o indirettamente, su di lui. Si tratta della stessa fonte che – indipendentemente dalla mediazione dell'Aquinata, che come si è sottolineato *non* collega

res potest pervenire, est haec ut conjungatur suo principio: et ideo a philosophis ponitur *ultimam felicitatem hominis* esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac vita secundum quosdam, sive post hanc vitam secundum alios».

14 *Id.*, *Quaestiones disputatae de anima*, B.C. Bazán (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 24.1, q. 5, *resp.*, p. 41: «... sequitur aliquod fidei nostre repugnans, ut, scilicet, *ultima perfectio nostra et felicitas* sit in coniunctione aliqua anime nostre non ad Deum [...] set in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod *ultima beatitudo siue felicitas hominis* consistit in sua nobilissima operatione, que est intelligere, cuius *ultimam perfectionem* oportet esse per hoc quod intellectus noster suo actiuo principio coniungitur».

15 *Id.*, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, J. Cos (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 24.2, a. 10, p. 107: «... *ultima perfectio* unusquisque agentis est quod ipse possit pertingere ad suum principium; *ultima autem perfectio siue beatitudo hominis* est secundum intellectualem operationem [...]. Si igitur principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod *ultima hominis beatitudo* esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt etiam quod *ultima hominis felicitas* est continuari intelligentie agenti».

16 Diversamente da quanto lasciano intendere anche interpreti autorevoli, incluso C. VASOLI, *Dante, Alberto Magno e la scienza dei "peripatetici"*, in BOYDE, RUSSO (a cura di), *Dante e la scienza*, pp. 55-70: 55. È significativo che, così facendo, la critica dantesca abbia inconsapevolmente riprodotto uno slittamento interpretativo che risale almeno alle *Auctoritates Aristotelis*: si veda *infra*, p. 181, n. 31.

quei sintagmi al termine “scienza” – ispira la formula con cui anche Dante, all’inizio del *Convivio*, presenta la sua versione dell’ideale aristotelico della felicità contemplativa. Mi riferisco ad Averroè, e in particolare ad alcune celebri pagine dei suoi commenti alla *Metafisica*, al *De anima* e alla *Fisica*. Nel commento alla *Metafisica* Averroè sostiene che la «perfezione umana» si raggiunge quando si realizza l’unione dell’anima con l’intelletto agente, principio universale della conoscenza, e «noi pensiamo grazie ad esso, in modo tale che il suo atto si identifica con la sua sostanza, ciò che rappresenta la felicità ultima [*ultima prosperitas*]¹⁷. Nel commento al *De anima* la distinzione fra *perfectio prima* e *perfectio secunda* ritorna costantemente, e spesso anche qui si intreccia con la dottrina della «congiunzione» con l’intelletto agente: secondo Averroè nel momento in cui esso si unisce ilemorficamente con l’uomo e ne diventa la «ultima forma», l’uomo raggiunge la sua *postrema perfectio*, o *ultima perfectio*¹⁸. Nelle questioni sul *De anima*, scritte una decina d’anni dopo il *Convivio*, Giovanni di Jandun avrebbe riassunto così questa dottrina:

Quantum autem ad animam intellectivam [homo] perficitur per philosophiam speculativam, et hoc est quod dicit Commentator 2 [sic] de anima, quod quando homo fuerit perfectus in scientiis speculativis, tunc sibi coniungetur intellectus agens, ut forma, et tunc habebit intellectum adeptum, et haec est ultima prosperitas, quam sperabant philosophantes in hac vita¹⁹.

17 AVERROES, *In Metaphysicorum libros*, ed. Giunta, vol. 8, XII, c. 17, f. 303^D: «Relinquitur igitur, cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum, secundum quod actio est substantia eius, et est *ultima prosperitas*». Cfr. anche *ibidem*, IX, c. 16 e c. 22, ff. 242^{D-E} e f. 248^{L-M}. Meritano di essere visti anche alcuni passi di opere di Averroè poco diffuse o non circolanti nel medioevo latino: la parafrasi dell’*Etica Nicomachea*, ed. Giunta, vol. 3, X, f. 153^{rF}; l’*Epitomes in libros Metaphysicorum*, ed. Giunta, vol. 8, tr. I, f. 357^{D-E} e IV, ff. 388^M, 394^{I-K}; il commento alla *Repubblica* di Platone, ed. Giunta, vol. 3, I, f. 358^{vE-H}.

18 Cfr. AVERROES, *In Aristotelis de Anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), *The Medieval Academy of America*, Cambridge Ma. 1953, in particolare pp. 131, 135-136, 216, 392-393, 397, 402-407, 433, 489.

19 IOHANNES DE JANDUNO, *Super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones, proem.*, f. 1^c. Si noti che la tesi della «fiducia [...] in possibilitate continuationis intellectus nobiscum» è in realtà presentata da Averroè nel commento al libro III, c. 36, p. 502, mentre l’espressione *ultima prosperitas* risente della versione latina

È però nel prologo di Averroè all'ottavo, e in quello parallelo ma non identico al primo libro della *Fisica* che il rapporto fra «scienza», «ultima perfezione» e «ultima felicità» viene condensato in una formula sintetica ed efficace, destinata a duraturo successo:

Utilitas autem eius [cioè della fisica] est pars utilitatis scientiae speculativae, et declaratum est in scientia considerante de operibus voluntariis quod esse hominis secundum *ultimam perfectionem* ipsius et substantia eius perfecta est ipsum esse *perfectum per scientiam* speculativam. Et ista dispositio est sibi *felicitas ultima* et sempiterna vita, cum in hac scientia manifestum est quod praedicatio [nominis] hominis *perfecti in scientia* speculativa et non perfecti sive non habentis aptitudinem, quod perfici posset, est aequivoca, sicut nomen hominis praedicatur de homine vivo et mortuo sive praedicatio hominis de rationali et lapideo.

Questi prologhi paralleli, che molti autori tardomedievali e rinascimentali faticarono a distinguere, furono fra i testi più amati dai maestri delle Arti attivi all'università di Parigi negli ultimi decenni del XIII secolo²⁰. Nelle loro appassionate esaltazioni della vita filoso-

del commento alla *Metafisica* (cfr. *supra*, p. 176, n. 17); inoltre, nel parlare della “speranza” dei filosofi Jandun richiama la versione che Alberto Magno aveva dato di quella tesi (in proposito rimando a BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, p. 96, n. 1 [= *supra*, p. 145, n. 93]). È significativo che ancora nel XVI secolo Benedetto Varchi – studioso e commentatore di Dante – avrebbe ricordato che «in questa copulazione di questi due intelletti [cioè l'agente e il potenziale] consiste, secondo il grandissimo arabo Averrois, l'ultima perfezione, e felicità humana». Così in un passo degli inediti scritti filosofici pubblicati da A. ANDREONI, *La via della dottrina. Le lezioni accademiche di Benedetto Varchi*, ETS, Pisa 2012, pp. 340-341. [Su Varchi e la “tradizione averroista” si veda ora il cap. VI, *infra*, pp. 207-221].

20 Il testo è vulgato nell'edizione Giunta dell'opera di Aristotele col commento di Averroè, vol. 4, f. 1°H; cito però il prologo I dal lavoro preparatorio all'edizione critica curato da H. SCHMIEJA, *Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averroes?*, in A. ZIMMERMANN, G. VUILLEMIN-DIEM (hrsg. von), *Aristotelische Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, de Gruyter, Berlin–New York 1986, pp. 175-189: 185-186. [Sul complesso rapporto fra questi due prologhi, la loro tradizione testuale e la loro circolazione si vedano ora le fondamentali precisazioni che, come ricordato *supra*, pp. 22-23, ha recentemente offerto RETUCCI, *Due prologhi di Averroè alla “Fisica”*: per il passo che ci interessa cfr. *ibidem*, pp. 462-463].

fica questi maestri non solo riproposero con disinvoltura la formula secondo cui è equivoco definire uomini tanto i filosofi quanto i non filosofi²¹, ma si dilungarono a esporre la distinzione fra i diversi tipi di *perfectio*²² e a illustrare – spesso menzionando esplicitamente la fonte – l’idea che la conoscenza scientifica è l’*ultima perfectio hominis*. È il caso, ad esempio, di Alberico di Reims, maestro attivo alla facoltà delle Arti di Parigi intorno al 1270²³; dell’autore di una serie di questioni sugli *Elenchi sofisticati* risalenti a quegli stessi anni²⁴; di due commentatori, verosimilmente inglesi, degli *Analitici secondi*²⁵

21 Ho documentato la fortuna medievale e rinascimentale di questa formula in L. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un’antropologia “averroista”, «Rinascimento»* s.s. 32 (1992), pp. 185-201, poi ripubblicato in versione aggiornata in L. BIANCHI, *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 41-61.

22 Così ad esempio IOHANNES DE DACIA, *Divisio scientiae*, in *Johannis Daci Opera*, A. Otto (ed.), in CPD I.1, p. 4: «Juxta quod est notandum, quod perfectio est duplex: prima et secunda. [...] Cum igitur scientia est perfectio hominis et bonum et perfectio idem, sequitur, quod scientia est bonum hominis et quod scire est proprium opus hominis, et non tantum hominis, sed quod summa et ultima perfectio est, que est possibilis in materiis ...».

23 ALBERICUS REMENSIS, *Philosophia*, edita in GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275*, p. 29: «Nam, ut ait Auerrois in prologo octavi Physicorum, esse hominis ex sui ultima perfectione uel completionem est ipsum esse perfectum per scientias speculativas; estimatur enim, ut ibidem dicit, quod hoc nomen homo equivoce dicitur de homine perfecto per scientias speculativas et de aliis ...».

24 Cfr. *Incertorum auctorum quaestiones super Sophisticos Elenchos*, S. Ebbesen (ed.), in CPD 7, pp. 1-2: «Secundum quod recitat Commentator supra principium <octavi> Physicorum ultima perfectio hominis est quod homo sit perfectus secundum intellectum quantum ad scientias speculativas». Dopo lunghe precisazioni sulla distinzione fra «perfectio prima» e «perfectio secunda, sive etiam postrema», l’anonimo ribadisce: «Apparet igitur quod ultima perfectio hominis est quod sit perfectus secundum intellectum quantum ad scientias speculativas». Come precisato nell’introduzione (p. xii), uno dei manoscritti che conservano questo testo (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. XII sin. 3) risale agli inizi del XIV secolo ed è forse di origine italiana.

25 «Esse hominis in sua ultima perfectione est ipsum esse perfectum per scientias speculativas, sicut dicit Commentator supra principium octavi Physicorum. Et ratio huius est quia esse hominis in sua ultima perfectione est ipsum esse in sua felicitate, esse autem in sua felicitate est ipsum esse perfectum per scientias speculativas, ergo esse hominis in sua ultima perfectione est ipsum esse perfectum per scientias speculativas». Cito da S. EBBESEN, *Prooemium mertonense anonymi cuiusdam in Aristotelis “Analytica Posteriora” commentarii literalis*, «Cahiers de l’Institut du Moyen Âge Grec et Latin» 13 (1974), pp. 42-48: 42.

e della *Metafisica*²⁶; di Guglielmo di Albi²⁷; di Rodolfo il Bretone nel commento ai *Meteorologica* studiato da Pietro B. Rossi²⁸; di Simone

26 «Commentator in prologo 8 Physicorum dicit quod esse hominis in sua ultima perfezione est esse perfectum per scientias speculativas et dicit hoc esse declaratum in scientiis moralibus. Unde Philosophus in X Ethicorum scribit quod ultima felicitas hominis consistit in optima operatione eius». Si tratta dell'*incipit* del commento, che cito dal ms. Oxford, Oriel College, 33, ff. 199^{ra}-261^{ra}: 199^{ra} (ringrazio Luigi Campi che me ne ha procurato una riproduzione). L'attenzione su questo commento è stata attirata da A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik in 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill 1965, pp. 8, 229-230; che esso risalga alla fine del XIII secolo fu sostenuto da Zimmermann ed è confermato da S. DONATI, *English Commentaries before Scotus. A Case Study: the Discussion on the Unity of Being*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (eds), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 137-207: 140.

27 Altrimenti sconosciuto, Guglielmo è autore di un commento all'*Isagoge* conservato nel ms. Stoccarda, H.B.X 4, che ha il seguente *incipit*: «Sicut recitat Commentator super principium secundi Physicorum ultima perfectio hominis est quod sit perfectus secundum intellectum quantum ad scientias speculativas». Cfr. M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare Heinrik von Brüssels*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1944, p. 45.

28 «Sed propria operatio hominis per quam distinguitur ab omnibus aliis animalibus est intelligere et scire sive operatio intellectus, quia in ista operatione intellectus hominis consistit eius felicitas, ut dicitur X Ethicorum, et per istam operationem homo distinguitur a quolibet alio animali. Ergo, quando homo est perfectus in scientiis et maxime in scientiis speculativis, debet dici homo; cum autem non est perfectus in scientiis, sed est ignorans, non debet dici homo nisi equivoce». Così nel prologo alle *Questiones super librum Meteororum*, edito in P.B. Rossi, *Fra cielo e terra: Rodolfo il Bretone e la scienza meteorologica*, in S. PERFETTI (a cura di), «Scientia», «Fides», «Theologia». *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, ETS, Pisa 2011, pp. 357-386: 379. Benché qui non lo citi, Rodolfo sa che le formule da lui usate, inclusa quella sull'uso "equivoco" del termine "uomo", risalgono ad Averroè, il cui nome esplicitamente menziona nel prologo del commento agli *Analitici secondi*. Qui, dopo aver affermato che secondo l'*Etica Nicomachea* «homo secundum intellectum operans et curans est optime dispositus et deo amantissimus», Rodolfo conclude: «ille est summe dispositus qui est summe perfectus et liber et nobilis; sed operans secundum intellectum et hunc curans est huiusmodi, ergo et cetera. Maior patet; probo minorem. Primo quod sit summe perfectus, hoc apparet per Commentatorem, prologo VI [sic] Physicorum, dicens quod in tantum differt homo perfectus in scientiis speculativis ab alii qui sunt imperfecti sicut homo vivus a mortuo, immo sicut brutum a rationali». Questo prologo è studiato e edito in P.B. Rossi, *Alcuni "accessus" agli "Analytica Posteriora": da Grossatesta a Rodolfo il Bretone*,

di Faversham. Quest'ultimo maestro già collegava, come avrebbe poi fatto Dante, la citazione dalla *Metafisica* sull'universalità e la naturalità del desiderio di sapere al motivo averroista della «scienza» come «ultima perfezione dell'uomo» in cui consiste la sua «felicità»:

Sicut dicit *Philosophus in principio Metaphysicae*, “omnes homines natura scire desiderant”. Illud desiderium est in hominibus multiplici ratione. Una ratio est quia illud naturaliter desideratur ab homine per quod assimilatur substantiis nobilissimis in genere entium [...]. Alia ratio est quia unumquodque naturaliter appetit suam operationem, [...]. Nunc autem intelligere est operatio hominis, ergo homo illud maxime appetit; et quia quod *naturaliter desideratur* est finis sive *perfectio ultima*, *ultima* autem *perfectio hominis est scientia* – et haec scientia speculativa, non practica – quia igitur *in perfectione hominis postrema consistit eius felicitas*, ideo ille est perfectissimus qui ad hoc pertingit; pertingere autem possunt istam felicitatem qui studio et contemplationis veritatis suum finem instituunt, ut dicit *Commentator*²⁹.

Grazie alle ricerche condotte negli ultimi decenni sappiamo che Dante riutilizza, trasformandolo originalmente, il modello degli elogi della filosofia prodotti nella seconda metà del Duecento dai *magistri artium* parigini, i cui testi conobbero largo successo anche negli ambienti italiani³⁰. Da tempo si discute poi della “biblioteca” di Dante e si cerca faticosamente di individuare in quali occasioni egli si richiama ad autori che conosce direttamente, in quali occasioni egli invece riprende espressioni, massime e principi filosofici da fonti indirette, e in particolare da florilegi. In questa prospettiva è significativo che nel più celebre e diffuso florilegio aristotelico – le *Auctoritates Aristotelis*, la cui compilazione risale agli ultimi anni

in A. BERTOLACCI, A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 245-299: 291. Entrambi i testi di Rodolfo, la cui rilevanza è stata opportunamente segnalata da P.B. Rossi, vanno aggiunti al *dossier* da me raccolto nel saggio citato *supra*, p. 178, n. 21.

²⁹ *Simon of Faversham Quaestiones super Libro Elenchorum*, S. Ebbesen, T. Izbički, J. Longeway (edd.), Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1984, p. 25 (ove il riferimento al *Commentator* è dato come *locus non inventus*).

³⁰ Si veda, in ultima analisi, l'*Introduzione* di Fioravanti all'edizione del *Convivio* da lui curata, pp. 30-42.

del XIII secolo – la tesi aristotelica della felicità come piena realizzazione delle facoltà intellettive dell'animo umano sia puntualmente registrata («*Felicitas est perfectio animae secundum virtutem perfectam*»; «*Ultima felicitas hominis consistit in optima operatione*»³¹), così come la originale interpretazione che Averroè ne aveva proposto («*Ultima prosperitas hominis est per transformationem ejus sive continuationem cum intellectu separato*»³²). Ma ancor più rilevante è il fatto che, sotto la rubrica «*Commentator in prologo hujus libri [cioè nel prologo al primo libro della Fisica]*», il compilatore di questo florilegio abbia inserito la proposizione: «*Ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas, et hoc est sibi ultima felicitas et vita perfecta*»³³. Scegliendo di aprire il *Convivio* con l'affermazione tratta dalla *Metafisica* che tutti gli uomini desiderano sapere – citata molto spesso nel XIII secolo all'inizio di testi d'introduzione alla filosofia e di commentari aristotelici³⁴ – Dante manifesta sin dall'inizio la predilezione che nutre per la filosofia di Aristotele. Le righe immediatamente successive, tuttavia, si riallacciano a una forma *particolare* di aristotelismo: laddove spiega che gli uomini realizzano compiutamente la loro natura razionale proprio quando soddisfano il loro desiderio «di sapere» perché «*la scienza è ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima*

31 HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis*, p. 233, § 11; p. 247 § 207. Va notato che nel corrispondente passo dell'*Etica Nicomachea* (1177a10-16) la felicità *non* è qualificata come “ultima”, ma come “perfetta”. Tale qualifica è fedelmente resa con *perfecta* nelle versioni latine medievali, mentre nel commento di Michele d'Efeso, tradotto in latino dal Grossatesta, si usano aggettivi come *optima*, *perfectissima*, *extrema*.

32 HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis*, p. 139, § 288 (sotto la voce «*Commentator*» nella sezione sul libro XII della *Metafisica*). L'editrice non identifica la fonte, che verosimilmente è il passo citato *supra*, p. 176, n. 17. Non si tratta, com'è evidente, di una citazione letterale. Formule analoghe, però, circolavano da tempo, come dimostra ad esempio un passo di Alberto Magno: cfr. *Super Ethica*, W. Kübel (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. 14.2, VI, l. 8, p. 452: «*Commentator in XI Metaphysicae dicit, quod haec est ultima prosperitas, quod anima nostra continuatur ad intelligentias agentes in anima nostra*».

33 HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis*, p. 143, § 38. Più oltre (p. 159 § 229) viene proposto un estratto del passo del prologo immediatamente successivo: «*In prologo hujus libri VIII, hoc nomen homo dicitur aequivoce de eo qui est perfectus per scientias speculativas et de aliis hominibus, hoc est de sciente et ignorante*».

34 Si veda il commento di Fioravanti a DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, I, I, I, p. 93.

felicitate», Dante infatti traduce l'ideale aristotelico del *bios theoretikos* in un linguaggio che chiaramente riecheggia quello usato da Averroè in varie occasioni, e soprattutto in un passo celebre dei prologhi al primo e all'ottavo libro della *Fisica*. Si tratta di un passo spesso menzionato dai *magistri artium* parigini della seconda metà del Duecento che, come abbiamo visto, sistematicamente associano proprio ad esso la tesi che «la scienza» è «l'ultima perfezione» dell'uomo e la sua «ultima felicità»³⁵. Non sappiamo, però, se Dante fosse consapevole della matrice averroista di queste formule, che erano così note da essere incluse persino nelle *Auctoritates Aristotelis* e che egli potrebbe aver trovato chissà dove. Gli indizi offerti dall'*incipit* del *Convivio* sono quindi più precisi di altri rilevati (e spesso sopravvalutati) dalla critica, ma non consentono di dimostrare una diretta dipendenza *testuale* di Dante da Averroè, né di confermare, sul piano *dottrinale*, la controversa ipotesi del suo averroismo³⁶.

35 Così facendo questi *magistri artium* operanti a Parigi erano in sintonia con il francescano oxoniense Tommaso di York, che nel suo *Sapientiale*, verosimilmente redatto entro il 1260, aveva presentato le tesi del prologo di Averroè all'ottavo libro della *Fisica* in questi termini: «Visio autem veritatis sapientia est, quare in ipsa est beatitudinis adimpletio. Hec est enim ultima fortunitas, videlicet esse perfectum ultima perfectione per scientias speculativas secundum Averroem super principium VIII Physicorum. Et ideo dicit, quod homo dicitur quasi equivoce de tali homine et de aliis hominibus et hanc fortunatam dicit esse vitam eternam». Cito da F. RETUCCI, *The "Sapientiale" of Thomas of York, OFM: the Fortunes and Misfortunes of a Critical Edition*, «Bulletin de philosophie médiévale» 52 (2010), pp. 133-155: 149. Cfr. anche EAD., *La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale*, in A. BECCARISI, A. PALAZZO (a cura di), «Per studium et doctrinam». *Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Aracne, Canterano 2018, pp. 57-77: 69-71. Merita di essere segnalato che *fortunitas* è variante di *felicitas*, attestata nella tradizione manoscritta del prologo di Averroè al libro ottavo: cfr. SCHMIEJA, *Drei Prologe*, p. 186. [Per il confronto fra il prologo al primo e all'ottavo libro si veda ora il già ricordato contributo di RETUCCI, *Due prologhi di Averroè alla «Fisica»*, in particolare pp. 462-463].

36 Alle formule diffuse dai florilegi, del resto, rimanda anche l'avverbio «naturalmente» impiegato da Dante – che come già notato nel commento di Fioravanti a *Convivio*, I, 1, 1, p. 93, corrisponde al «naturaliter» delle *Auctoritates Aristotelis* anziché all'ablativo «natura» delle versioni medievali latine della *Metafisica*.

«Puro atto»:
Dante, l'averroismo e le sostanze separate

In un articolo pubblicato di recente ho sottolineato che la questione dell'averroismo di Dante è al contempo “classica” e delicata, per molteplici ragioni: in primo luogo perché il termine *averroista*, forgiato nel XIII secolo, è sin dall'origine polisemico; in secondo luogo perché la categoria storiografica “averroismo”, creata nel XIX secolo, e messa in discussione già nei primi decenni del XX, è disperatamente ambigua; infine perché non è chiaro se quella questione riguarda il modo in cui Dante avrebbe ripreso e sviluppato idee autentiche di Averroè (o in altri termini se egli è “rušhdiano”) o se invece si riferisce all'influenza esercitata sul suo pensiero da filosofi che per lungo tempo sono stati presentati come “averroisti latini”: si tratti di quelli operanti a Parigi, come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, oppure di quelli attivi in Italia, come Taddeo Alderotti e Antonio da Parma. Ho quindi argomentato che la categoria “averroismo” anziché rendere più precise le nostre idee sul pensiero di Dante rischia invece di confonderle; e per mostrarlo mi sono soffermato fra l'altro sulla sua concezione delle sostanze separate¹.

Non c'è bisogno di dire che si tratta di una problematica vasta e complessa, che è stata oggetto di studi notevoli². Per parte mia, l'ho

¹ BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, in particolare pp. 87-93 [= *supra*, pp. 116-119].

² Fra i più recenti ricordo P. BOITANI, *Creazione e cadute di Paradiso XXIX*, «L'Alighieri» 19 (2002), pp. 87-103; B. FAES DE MOTTONI, *Il linguaggio e la memoria dell'angelo*; S. BARSELLA, *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's "Divina Commedia"*, Olschki, Firenze 2010; PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi*; ID., *Angeli e triadi. Una nota sull'ordinamento delle gerarchie angeliche nel "Convivio" di Dante*, in D. LASSANDRO (a cura di), *"Multa eruditio mitis humanitas"*. Omaggio a

affrontata da una prospettiva assai limitata, concentrando l'attenzione su due tesi, fra loro strettamente connesse: la prima, che Dante presenta nel *Convivio* e nella *Monarchia*, è quella dell'identità fra l'essere e il pensare in queste sostanze; la seconda è quella della continuità del loro atto di intellesione, che si esercita *sine interpolatione* (secondo l'espressione della *Monarchia* I, III, 7), di modo che gli angeli (come leggiamo in *Paradiso* XXIX, vv. 79-81) «non hanno *vedere interciso / da novo oggetto, e però non bisogna / rememorar per concetto diviso*». In un libro celebre, pubblicato nel 1960, Bruno Nardi ha mostrato che queste tesi sono contrarie all'insegnamento di Tommaso d'Aquino – fatto indiscutibile, che offre un argomento decisivo contro la “leggenda” del tomismo di Dante. Nardi ha anche rilevato che queste due tesi corrispondono agli articoli 85 e 76 censurati nel 1277 dal vescovo di Parigi Étienne Tempier, che vietò di insegnare «che la scienza dell'intelligenza non differisce dalla sua sostanza» e «che l'angelo non pensa nulla di nuovo [*nichil intelligit de nouo*]» – e ciò, secondo Nardi, offrirebbe la prova dell'influenza esercitata da Averroè e dagli “averroisti latini” sul pensiero di Dante ancora durante l'ultima fase del suo percorso intellettuale, quella della poesia religiosa e del ritorno alla tradizionale subordinazione della filosofia alla sapienza cristiana³.

Ripresa da molti storici – talvolta per rifiutare l'idea, cara a Nardi, di un'evoluzione di Dante verso l'“ortodossia”⁴ – questa interpretazione a mio avviso richiede almeno due precisazioni. In primo luogo non è facile formulare una valutazione storicamente fondata sulla “ortodossia” o la “eterodossia” di queste due tesi – criticate da Tommaso d'Aquino, considerate da svariati teologi come espressione del politeismo dei filosofi pagani, censurate dal vescovo di Parigi, giudicate erronee da Guido Vernani nella sua confutazione della *Monarchia*, e ciononostante accolte senza esitazioni, dopo il 1277, da alcuni domenicani antitomisti: per limitarsi a un esempio, Teodorico di Freiberg afferma nel *De cognitione entium separatorum* che le Intelligenze «non possono dimenticare né pensare nulla di

Michele Bevilacqua, Cacucci, Bari 2014, pp. 103-121; FALZONE, *La dottrina delle intelligenze separate come “puri atti”*, pp. 165-189.

3 NARDI, *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, pp. 42-47.

4 Cfr. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 143-147.

nuovo [*aliquid de novo intelligere*]» e che la loro sostanza e la loro operazione «sono una stessa cosa»⁵.

In secondo luogo, è indiscutibile che queste tesi siano state sostenute, negli ultimi decenni del XIII secolo, da parecchi maestri delle Arti di Parigi: nelle questioni sul *De anima* edite da Robert Wielockx sotto il nome di Boezio di Dacia – ma la cui attribuzione è stata contestata con buoni argomenti da Dragos Calma – ho rinvenuto l'affermazione che «vita [...] in substantiis separatis nihil aliud est quam intelligere», che corrisponde in modo pressoché letterale a *Monarchia* I, III, 7: «earum esse nihil est aliud quam intelligere»⁶. Tuttavia per corroborare queste tesi i maestri delle Arti parigini non mobilitano quasi mai l'autorità di Averroè. Lo stesso Nardi aveva giustamente attirato l'attenzione sul ruolo giocato da altre fonti, e in particolare dalla tradizione esegetica del *Liber de causis*⁷. Per quel che mi riguarda, ho sottolineato che nel *De anima intellectiva* Sigieri di Brabante esita ad accogliere l'idea che l'operazione dell'intelletto è la sua stessa sostanza, ma non nutre alcun dubbio sulla sua origine, e ripete per due volte che essa risale a Maimonide. In effetti nel capitolo 67 del libro I del *Dux perplexorum* Maimonide insiste sull'identità fra la sostanza e l'atto di intelligenza; e tiene a precisare che quest'identità è realizzata da Dio e dall'intelletto agente separato in modo continuo, mentre da parte dell'uomo lo è *interpolate*. Perché allora parlare di “averroismo” davanti al passo della *Monarchia* (I, III, 7) in cui Dante distingue l'attività intellettuale delle sostanze separate dal pensiero umano sottolineando che solo la prima si esercita *sine interpolatione*? Perché non parlare di “maimonidismo”⁸?

5 Cfr. BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, pp. 90-91 [= *supra*, pp. 135-138]. Si vedano TEODERICUS DE VRIBERG, *De cognitione entium separatorum*, H. Steffan (ed.) e *De substantiis spiritualibus*, M.R. Pagnoni Sturlese (ed.), in *Dietrich von Freiberg Opera Omnia. Tomus II*, pp. 181, 310.

6 Cfr. BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, p. 88, n. 3 [= *supra*, p. 133, n. 62]. La citazione è dalle *Quaestiones super librum de anima I-II*, R. Wielockx (ed.), II, q. 4, p. 123. Sull'attribuzione di queste questioni si vedano le osservazioni critiche di D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 59-76.

7 Si veda il commento di Nardi alla *Monarchia*, pp. 296-298.

8 Sull'affinità lessicale fra Maimonide e Dante rimando a BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, pp. 92-93 [= *supra*, pp. 138-140]. Traggo la formula “maimonidismo” da Aurélien Robert, che la utilizza nella sua analisi della noetica di Angelo d'Arezzo,

Mi pare evidente che le etichette si rivelano inadeguate a restituire la ricchezza di un pensiero come quello di Dante, che utilizza con grande libertà una molteplicità di fonti. Vorrei darne qui una controprova analizzando la genealogia e la portata delle espressioni «forma purett[a]» e «puro atto» utilizzate nel canto XXIX del *Paradiso* (vv. 22, 33)⁹, nel contesto di una discussione sulla creazione e la natura degli angeli che si riallaccia alle idee che abbiamo trovato nel *Convivio* e nella *Monarchia*. Nardi ha visto qui un «residuo di concetto averroistico» e svariati specialisti di Dante (Maierù, Mellone, Bemrose, Falzone) hanno sviluppato e precisato questa interpretazione¹⁰, provocando la re-

filosofo italiano che per lungo tempo è stato arruolato fra gli “averroisti” ma che dipende largamente dal capitolo del *Dux perplexorum* cui ho appena fatto riferimento. Cfr. A. ROBERT, *Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms Vat. lat. 6768*, «*Mediaevalia philosophica Polonorum*» 37 (2008), pp. 95-167: 132. Vale la pena di segnalare che questo passo di Maimonide è citato letteralmente da HENRICUS BATE, *Speculum divinatorum et quorundam naturalium. Tome II, Parties II-III*, E. Van de Vyver (ed.), Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1967, II, c. 39, pp. 149-151 (cfr. in particolare p. 151).

9 «Forma e materia, congiunte e purette, / uscìo ad esser che non avea fallo, / come d'arco tricordo tre saette [...] Concreato fu ordine e costruito / ale sustanze; e quelle furon cima / del mondo in chi puro atto fu prodotto; / pura potenza tenne la parte ima; / nel mezzo strinse potenza con atto / tal vime, che già mai non si divima»: *Paradiso*, G. Inglese (ed.), XXIX, vv. 22-24, 31-36. In un passo del *Convivio* (III, VII, 5) Dante aveva già parlato della “purezza” della forma delle sostanze separate: «Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sustanze separate, cioè dalli Angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità della loro forma, e altrimenti dall'anima umana».

10 NARDI, *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, p. 47; a p. 42 riferimenti a Averroè e Jandun. Si veda anche A. MAIERÙ, *Atto*, in ED, vol. I, pp. 443-445: 444; A. MELLONE, *Il canto XXIX del Paradiso (una lezione di angelologia)*, in *Nuove letture dantesche. Volume settimo, anno di studi 1971-72*, Le Monnier, Firenze 1974, pp. 193-213: 195, 198-200; S. BEMROSE, *Dantes' Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 61-70; FALZONE, *La dottrina delle intelligenze separate come “puri atti”*, pp. 177-181. [Ancora di recente M. GERETTO, *The philosophical-angelological “summa” in Dante's “Paradiso”, Canto XXIX*, «*Medioevo*» 46 (2021), pp. 283-306: 293-294, richiamandosi a Mellone, si è spinto a ipotizzare apertamente la “eterodossia” della posizione di Dante e ha aggiunto che «la sua definizione degli angeli come “atti puri”» sarebbe introvabile in fonti scolastiche: «Dante's position strays from that of his contemporaries, almost to the point of being unorthodox. In fact, his definition of angels as “pure

azione – spesso poco convincente – dei difensori della “ortodossia” di Dante. Per quanto mi riguarda mi sono posto tre semplici domande.

In primo luogo, la nozione di «puro atto» è specificamente “rušhdiana”?

In secondo luogo, se è noto che i teologi del XIII secolo concordano nel sostenere che solo Dio è “atto puro”, quale posizione assumono al riguardo le figure più rappresentative del cosiddetto “averroismo latino”? Utilizzano l'espressione “atto puro” per riferirsi alle sostanze separate, e in che senso?

In terzo luogo, all'epoca di Dante la dottrina secondo la quale le sostanze separate sono “atto puro” era percepita come “rušhdiana” o “averroista”, e come pericolosa per la fede cristiana?

5.1. «Omne aeternum est actio pura»

Rispondere alla prima domanda non è facile. Si ripete in genere che per Aristotele il Primo Motore Immobile è “atto puro” e – contrariamente ai traduttori medievali, più rispettosi del testo greco – nella sua traduzione della *Metafisica* Jules Tricot arrivò a prestargli questa formula¹¹. Tuttavia lo Stagiritita non l'impiega *mai*: egli afferma solo che il Primo Motore, e più in generale i motori immobili, «hanno l'atto senza la potenza», che «sono in atto» e – forse¹² – che «sono atto»¹³.

acts” is not found in scholastic writings». Qualora si includano fra gli «scritti scolastici» anche quelli dei maestri delle Arti quest'affermazione è fattualmente falsa].

¹¹ Si veda la *Metafisica* nella traduzione di Jules Tricot (1893-1963; uso l'edizione del 1953), Éditions les Échos du Maquis (ePub, PDF), pp. 245 (= XII, 1072a 23-26): «Il y a, par suite, aussi quelque chose qui le meut; et puisque ce qui est à la fois mobile et moteur n'est qu'un terme intermédiaire, on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance et acte *pur*». Nel testo greco non vi è un termine corrispondente a «pur».

¹² Si vedano le osservazioni di S. Fazzo, *Commento al libro “Lambda” della “Metafisica” di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2014, pp. 55-59; EAD., *Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota*, in C. HORN (ed. by), *Aristotle, Metaphysics “Lambda”. New Essays*, de Gruyter, Berlin 2016, pp. 181-206.

¹³ Cfr. *Metaphysica*, XII, 1071b20, 22; 1072a 25, 32; 1072b8. Citando il celebre articolo di E.E. RYAN, *Pure Form in Aristotle*, «Phronesis» 18 (1973), pp. 209-224, G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. “Dunamis » et « energieia » chez Aristotele et Plotin*, Vrin, Paris 2006, p. 63, sottolinea che Aristotele «n'emploie jamais de terme dont

Nel suo commento grande alla *Metafisica* Averroè riprende e sviluppa la concezione aristotelica di queste sostanze. Dopo aver rilevato che sono immateriali, prive di ogni potenzialità ed eterne, egli aggiunge nel commento 30 al libro XII, che *omne aeternum est actio pura, et omne quod est actio pura non habet potentiam*¹⁴ – di qui la glossa di Giovanni di Jandun: «si deve osservare che da questo testo si inferisce [*ex ista littera accipitur*] che le Intelligenze sono atti puri [*puri actus*]]¹⁵.

la traduction pourrait être “forme pure”. Ciononostante (pp. 184-185) ella lascia intendere che Aristotele parlerebbe di «atto puro» e sostiene che questa nozione «n'est pas problématique comme l'est celle de forme pure». S. ALEXANDRU, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 143, glossa *energeia* di 1072b8 dicendo che Aristotele «has repeatedly pointed out that the Prime Mover is pure actuality (i.e. not merely in a state of actuality)» e rinvia in nota a 1071b20, 22 e 1072a25.

14 Cfr. AVERROES, *In Metaphysicorum libros*, ed. Giunta, vol. 8, XII, c. 30, f. 315^vC: «... et quia istae substantiae sunt moventes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia, cum necesse est ut sint aeternae; omne enim aeternum est actio pura, et omne quod est actio pura non habet potentiam». Si vedano anche la traduzione francese di A. MARTIN, *Averroès. Grand Commentaire de la “Métaphysique” d’Aristote (Tafsîr mâ ba’d at-tabî ‘at)*. Livre Lam-Lambda traduit de l’arabe et annoté, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 197: «du fait que ces substances sont motrices, elle sont exemptes de toute virtualité. Il faut donc qu’elles soient abstraites de la matière puisqu’il faut qu’elles soient éternelles. Car tout ce qui est éternel est acte pur, et rien de ce qui est acte pur ne contient de virtualité»; la traduzione inglese di C. GENEQUAND, *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lam*, Brill, Leiden 1986, p. 139: «as these substances are mover without any admixture of potentiality, they must be free from matter, since they must be eternal. For every eternal thing is pure actuality, and every pure actuality is without potentiality».

15 IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, XII, q. 9, f. 131^vP: «Et dicit Commentator quod eternum est actio pura, et omne quod est actio pura non habet potentiam [...]. Notandum quod *ex ista littera accipitur quod intelligentiae sunt puri actus*». Merita di essere rilevato che Jandun qui usa *actio* come sinonimo di *actus* – mentre la distinzione fra queste due nozioni è fondamentale nell’ontologia “peripatetica” dell’azione. Numerosi contemporanei fanno lo stesso e Guglielmo di Ockham attribuisce al Commentatore l’idea che la filosofia naturale dimostra l’esistenza delle sostanze separate, ma spetta alla metafisica provare la tesi: «substantiae separatae sunt *actus puri*, non in potentia intelligentes». Cfr. GUILLELMUS DE OCCAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, V. Richter, G. Leibold (edd.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure N.Y. 1985, II, c. 4, § 7, pp. 277.

Alludendo proprio a questi testi Bruno Nardi ha affermato che «l'espressione "puro atto" per indicare le sostanze separate è di conio averroistico»¹⁶. Probabilmente ha ragione, ma solo nella misura in cui a mia conoscenza prima di Averroè i commentatori di Aristotele non utilizzano l'aggettivo "pura" per qualificare l'attualità di queste sostanze. Ciononostante quest'aggettivo era impiegato per descrivere l'attività della Prima Causa dai neoplatonici arabi, sulla scia di Porfirio che, nel suo commento al *Parmenide* di Platone, aveva affermato che «l'Uno, che è al di là della sostanza e dell'essere, non è né sostanza né atto, ma piuttosto agisce ed è lui stesso l'agire puro [*auto to energein katarou*]»¹⁷.

Per di più, se nel commento 30 al libro XII Averroè parla dell'attualità pura delle sostanze separate (al plurale), la sua posizione sembra più complessa. Nel commento grande al *De anima* egli sostiene che le intelligenze inferiori alla prima sono dotate di una certa potenzialità¹⁸ e in altri testi sottolinea a più riprese che Dio è la più immateriale e la più semplice delle sostanze separate, che hanno diversi gradi di perfezione e di «nobiltà»¹⁹. Tenuto conto di

16 B. NARDI, *La filosofia di Dante*, in *Grande antologia filosofica*, diretta da U.A. Padovani, vol. 4, Marzorati, Milano 1954, pp. 1149-1253: 1173, n. 2. Cfr. anche NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, pp. 42-43 (con riferimenti a Averroè e Jandun) e p. 47.

17 Il testo è dato, con traduzione francese, in P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, vol. 2, pp. 104-105. Cfr. R.C. TAYLOR, *Aquinas, the "Plotiniana Arabica" and the Metaphysics of Being and Actuality*, «Journal of the History of Ideas» 59 (1988), pp. 217-239: 225-226. Silvia Fazzo (che ringrazio) ha attirato la mia attenzione su un passaggio delle *Enneadi* (VI, VIII, 20) in cui Plotino, dopo aver affermato che «il primo è attività» aggiunge che la sua attività «non è asservita all'essenza», la sua attività «è pura [*kataros*] libertà».

18 AVERROES, *In Aristotelis de Anima libros*, III, c. 5, p. 410: «Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quiditas eius; alie autem forme diversantur in quiditate et essentia quoquo modo».

19 I passi sono numerosi. Mi limito a ricordarne uno, tratto dal commento grande alla *Metafisica*, che viene spesso richiamato dagli "averroisti" medievali: «Et similiter primus intellectus necesse est ut sit simplex, et unum simpliciter. [...] et quia nihil intelligit extra se, cum sit simplex, tunc, cum intelligit se, non accidit ei transmutatio neque lassitudo in omni seculo, sicut accidit intellectui in nobis. Et sic debet esse in alijs intelligentiis abstractis. Sed primus est simplicior eorum, et ideo est unus simpliciter sine aliqua multiplicitate, neque propter alietatem intellectus et

questi passi, gli storici contemporanei concordano nel riconoscere che il Primo Motore non è per Averroè, come per Aristotele, un *primus inter pares*, ma il più eminente di tutti gli altri motori, che si gerarchizzano secondo un ordine di perfezione²⁰. D'altra parte in un passo del commento 37 sul libro XII della *Metafisica* Averroè parla del Primo Motore, e di *lui solo*, in termini di «atto puro». Gli interpreti medievali non potevano leggere altro che la traduzione di Michele Scoto, che qui è incompleta e omette proprio questa espressione²¹, ciò che non ha facilitato il loro compito. Ciononostante, come vedremo presto, alcuni di loro si sono interrogati sulle tensioni esistenti fra le diverse affermazioni di Averroè intorno alla natura delle sostanze separate. E se Pietro da Modena, allievo di Jandun, confesserà apertamente che «la posizione [*mens*] di Averroè qui è ambigua»²², svariati maestri delle Arti prima e dopo di lui

intellecti, neque propter multitudinem intellectorum», AVERROES, *In Metaphysicorum libri*, ed. Giunta, vol. 8, XII, c. 51, f. 336^vK-L.

20 H.A. WOLFSON, *The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës*, «Harvard Studies in Classical Philology» 63 (1958), pp. 233-253: 245-249; H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 228-231; R.C. TAYLOR, *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*, «Journal of the History of Philosophy» 36 (1998), pp. 507-523: 516-517 e 522-523; R.C. TAYLOR, *Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God*, in A. HASNAWI (éd. par), *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Peeters, Leuven 2011; BRENET, *Transferts du sujet*, p. 99.

21 Cfr. la traduzione francese di A. MARTIN, *Averroës. Grand Commentaire de la "Métaphysique" d'Aristote*, p. 222: «Après avoir montré que le moteur premier est éternel, qu'il est substance, acte pur, immatériel, qu'il est moteur immobile...»; la traduzione inglese di C. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics*, p. 151: «Having explained that the first mover is eternal, substance, pure actuality, and free from matter, that it imparts motion without being moved...»; la traduzione latina in AVERROES, *In Metaphysicorum libri*, ed. Giunta, vol. 8, XII, c. 37, f. 319^vG: «Cum declaravit primum motorem esse aeternum et substantiam, principium sine materia, et motorem absque quod movetur ... ». L'omissione nella traduzione latina è stata segnalata da TAYLOR, *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*, p. 517, n. 31; ID., *Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God*, p. 400, n. 26.

22 «Ad aliud dico quod mens Averrois in hoc est ambigua. Si enim vellit Averroes quod in omni intelligentia praeter primam sit compositio essentialis actus et potentiae, sicut est compositio in anima nostra ex intellectu agente et materiali secundum ipsum, accidit quaestio difficilis». Il testo è citato da Z. KUKSEWICZ, *Peter of*

hanno pensato che il Commentatore attribuisse ai motori inferiori al primo una qualche composizione ontologica.

Per limitarsi a pochi esempi, l'autore delle questioni sulla *Metafisica* risalenti alla "scuola" di Boezio di Dacia e pubblicate da Gianfranco Fioravanti dichiara che secondo il Commentatore le sostanze separate sono composte di essenza ed essere (concepito come un accidente secondo una prospettiva più avicenniana che averroista)²³. Un aristotelico veramente "radicale", che si spinge a negare la creaturalità delle sostanze immateriali, si richiama però a Proclo e ad Averroè per spiegare come queste sostanze si allontanano dall'unità, dalla perfezione e dalla pura attualità del Primo. Secondo questo *magister artium* sconosciuto, che ha redatto un commento agli *Analitici secondi* di cui Robert Wielockx ha scoperto un frammento, sarebbe assurdo attribuire alle sostanze separate una qualsiasi forma di composizione *reale*: di essere e essenza, di atto e potenza o di materia e forma (ipotesi che giudica semplicemente «ridicola»). Tuttavia bisognerebbe ammettere una composizione «secondo la nostra considerazione [*secundum rationem nostrae conceptionis*]», perché in tutti gli esseri inferiori al «Primo» la potenza è mescolata all'atto e Averroè avrebbe avuto proprio il merito di chiarificare come le sostanze separate si moltiplicano *per admixtionem potentiae*:

Quia tamen a *perfectissimo et actu puro* quod unum est in universitate entium [...] non contingit recedere seu differre nisi recedendo in imperfectum et potentiam, hinc est quod substantiae cuilibet immobili citra Primum est admixta potentia actui, non compositione reali, ut prius determinatum est, sed compositione secundum rationem nostrae conceptionis. [...] Et per hoc patet quod

Modena, *Philosopher, Astronomer, Physician – a Student of the Famous Fourteenth-Century Averroist John of Jandun*, «Medioevo» 15 (1989), pp. 111-142: p. 134, n. 32.

23 «... dicit Commentator quod in substantiis separatis invenitur accidens quod est esse, quia est compositio ex esse et essentia, quia sicut forma et eius privatio est accidens materiae, ut dicit Commentator supra primum Physicorum [IV, I, c. 66, f. 39vH-I], ita esse est accidens substantiae separate. Item, substantiae separate intelligunt, et suum intelligere non est sua essentia ...», *Anonymi Boethio Daco usi Quaestiones Metaphysicae*, G. Fioravanti (ed.) IV, q. 4, p. 278. Cfr. anche *ibidem*, II, q. 3, pp. 217; III, q. 9 ad 1, p. 248.

praedictae substantiae sunt compositae, licet *non realiter cadunt in rationem causatorum*, ut patebat prima ratio. Et patet qualiter *recedunt a perfectissimo et pure actu tendendo in imperfectionem et potentiam*, ut patebat secunda et tertia ratio; et *qualiter multiplicantur huiusmodi substantiae per admixtionem potentiae ut dicit Averroes* [cfr. *De anima*, III, c. 5, F. Stuart Crawford (ed.), pp. 409-410]; et qualiter *recedunt a primordiali unitate per disgregationem in multitudinem*, ut dixit LXII^a Procli [C. Vansteenkiste (ed.), p. 288]²⁴.

È del resto acquisito, grazie ai lavori di Zdzisław Kuksewicz, che all'inizio del XIV secolo il problema della potenzialità delle sostanze separate è stato oggetto di un animato dibattito fra gli "averroisti"²⁵; e vale la pena di sottolineare che un ruolo importante in questo dibattito fu svolto non solo da maestri parigini come Thomas Wylton e Giovanni di Jandun, ma anche da alcuni maestri italiani – compreso Antonio da Parma, una figura i cui legami con gli ambienti frequentati da Dante sono ben noti²⁶. Se non è il caso di esaminare qui le diverse soluzioni che questi maestri hanno proposto, è opportuno sottolineare che nella prefazione al *De substantia orbis* il filosofo e medico milanese Maino de' Maineri presenta la composizione delle intelligenze come una semplice ipotesi, che tuttavia corrisponderebbe a quel che «il Commentatore sembra voler [affermare]»:

Deus autem est perfectissimus in genere intelligentiarum cum nichil intelligat extra se, et est *purus actus, quod forsitan non est de aliis intelligentiis abstractis. Forsan enim sunt composite ex potentia et actu, ut videtur velle Commentator in tertio De anima* [cfr. Stuart Crawford (ed.), III, c. 5, p. 410] et duodecimo *Metaphysice* [cfr. ed. Giunta, XII, 51, f. 336^aK-L] et forsitan aliud cognoscunt extra se, scilicet Deum

24 WIELOCKX, *Le ms. Paris Nat. Lat. 16096*, pp. 233-234. Cfr. anche J.-F. WIPPEL, *Possible Sources for Godfrey of Fontaines' Views on the Act-Potency "Composition" of Simple Creatures*, «*Mediaeval Studies*» 46 (1984), pp. 222-244: 240-244.

25 Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolineum, Wrocław - Varsovie - Cracovie 1968, pp. 138-139, 166-169, 234-236, 338-339, 350-351, 391-394.

26 *Ibidem*, pp. 166-169. Sui rapporti fra Antonio e Dante si veda CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*, pp. 314-316. [Ulteriore bibliografia è menzionata *supra*, pp. 25-26].

ipsum. Movent enim propter Deum et ideo eum desiderant et intelligunt; secundum autem quod magis vel minus accedunt vel recedunt a Primo sunt perfectiores vel minus perfecte²⁷.

5.2. «Omnia entia deficiunt ab actualitate Primi Entis»

Siamo così condotti a esaminare la seconda domanda da me sollevata, che riguarda l'applicazione alle sostanze separate dell'espressione "atto puro" da parte dei cosiddetti "averroisti latini". In genere i *magistri artium* parigini della fine del XIII secolo ripetono che, secondo l'insegnamento dei filosofi, le intelligenze celesti sono immateriali ed eterne, non sono soggette a mutamento e non hanno alcuna potenza passiva. Ciononostante parecchi di loro sostengono che, malgrado non siano composte di materia e forma, esse presentano una qualche composizione²⁸. Alcuni parlano di una composizione di essenza ed esistenza, concepita talvolta in termini avicenniani, talaltra secondo una prospettiva più vicina a quella proposta da Tommaso d'Aquino. Altri parlano di una composizione di atto e potenza, ispirandosi a svariate fonti neoplatonizzanti, come il *Liber de causis* e il *De intelligentiis* di Adamo de Puteorum Villa²⁹. Verso il 1280 Giovanni di Dacia mobilita

27 Il testo è edito in G. FIORAVANTI, *Il "Principium" di Maino de' Maineri alle "Quaestiones Super De Substantia Orbis"*, in A. RODOLFI (a cura di), *"Ratio practica", "ratio civilis". Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, ETS, Pisa 2015, pp. 207-224: 218.

28 Ai passi già citati ne aggiungo un altro, tratto dalla questione 24 del commento al *Liber de causis* di Giovanni de Mallinges: «Oppositum in littera et arguitur: illa substantia que non est in fine simplicitatis est composita et recedit ab actu puro. Sed intelligentia est huiusmodi; quare etc. Dicendum quod [intelligentia] est composita, quia omnis substantia in qua est aliquis diversitas inter suam substantiam et esse suum et virtutem, talis est composita. Sed ita est intelligentia, quia aliter non recederet a causa prima. Sed quia recedit a simplicitate cause prime et ab actu puro, ideo est composita». Il testo è edito in A. BANEU, A. CALMA, *Le commentaire sur le Liber de causis de Jean de Mallinges*, in D. CALMA (éd. by), *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250-1350)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 153-286: 253.

29 La proposizione XLVIII.4 del *Liber de intelligentiis* afferma che «Intelligentiae, licet non sint compositae ex materia et forma, compositae tamen sunt ex actu et potentia». Chiarendo il senso di questa proposizione l'autore precisa che

Proclo, al-Ġazālī e Avicenna per affermare che ogni essere inferiore a Dio, «atto puro», è un «atto non puro»³⁰. Ma abbiamo appena visto che due maestri anonimi e Maino de' Maineri mettono espressamente sotto il patrocinio di Averroè la dottrina della potenzialità e composizione delle intelligenze.

Guardiamo ora più da vicino gli autori maggiori. Correggendo quel che aveva affermato nelle sue *Quaestiones in tertium de anima*, nei suoi scritti successivi Sigieri di Brabante sostiene sistematicamente che tutte le creature finite partecipano dell'essere in gradi diversi e si caratterizzano per una «potenza all'essere [*potentia ad esse*]». Certo, per Sigieri le sostanze separate non hanno una potenza a non essere [*potentia ad non esse*] e, per loro natura, sono necessarie. Ciononostante non esistono di per se stesse ma dipendono da Dio³¹. Per limitarsi a qualche esempio, in uno dei suoi corsi sulla *Metafisica* Sigieri insegna che solo «il Primo ente» è «atto puro», mentre le sostanze separate hanno una «potenza a pensare e a essere»³²; nelle questioni sul *De*

«actui admixta est potentia in eis, et non sunt totus actus». Cfr. *Liber de intelligentiis*, edito in C. BAEUMKER, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1908, pp. 58-59. Sull'attribuzione e la datazione di questo testo – che l'editore aveva pubblicato sotto il nome di Witelo e Palémon Glorieux ha restituito a Adamo de Puteorum Villa – si veda in ultimo R.-A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme"*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), pp. 321-373: 351-352.

30 JOHANNES DE DACIA, *De gradibus formarum*, A. Otto (ed.), in CPD 1.2, pp. 565-566: «Circa quod est notandum, quod, cum mensura prima sit simplicissima et actus purus et causa prima, tunc omne, quod desinit ab actualitate sue cause intelligitur ut actus non purus, et sic habet aliquid de potentia». Sulla sua posizione si veda WIPPEL, *Possible Sources*, pp. 229-231.

31 Cfr. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, pp. 282-283, 291-292, 305, 318.

32 «In entibus unum solum est perfectissimum. Unumquodque autem est perfectum secundum quod ens in actu. Ergo in entibus unum solum est actus purus, ita quod unumquodque ceterorum in quantum recedit ab actualitate eius, intantum accedit ad naturam potentiae. Nunc autem unumquodque agit secundum quod est in actu. Si igitur omnia entia deficiunt ab actualitate Primi Entis, quod est actus purus, et omnia deficient ab effectiva causalitate eius. Ex ista autem ratione apparet ratio duorum quae apparent in entibus. Primum est quod in substantiis separatis quae propinquissimae sunt naturae Primi Entis quod est actus purus, invenitur potentia ad intelligere et ad esse, non praecedens actum, sine tamen transmutatione». Così SIGERUS DE BRABANTIA, *Questiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), *reportatio*

causis aggiunge che l'intelligenza non è «puramente [pure] in atto, essa è in qualche modo [*aliquo modo*] in potenza, altrimenti non si distinguerebbe dal Primo Principio»³³. Sappiamo che Sigieri fu interlocutore privilegiato di Giovanni di Jandun, un maestro che fu ben più che un semplice discepolo di Averroè, come ha efficacemente mostrato Jean-Baptiste Brenet. Per quanto qui ci riguarda, due punti meritano di essere sottolineati. In primo luogo, nelle sue questioni sul *De anima* (redatte fra 1317 e 1319) Jandun propone una tesi che diventerà classica fra gli «averroisti» parigini e italiani. Egli afferma che le sostanze separate sono moltiplicate secondo l'ordine di perfezione e che la carenza di perfezione che è propria di tutte le sostanze separate inferiori alla Prima deriva proprio dalla loro potenzialità; precisa inoltre che questa potenzialità non è altro che uno stato difettivo consistente nella presenza dell'intelletto possibile in tutte queste sostanze, che pensano qualcosa di diverso da loro stesse³⁴. In secondo luogo, nelle sue questioni sulla *Metafisica* (composte verosimilmente fra 1318 e 1325) Jandun ricorda la massima «rušhdiana» secondo la quale tutto ciò che è eterno è «atto puro» e sottolinea che essa suggerisce che «le Intelligenze» (al plurale) sono «atto puro». Nardi, che ha avuto il merito di segnalare questo passo³⁵, ha però trascurato un dettaglio importante: Jandun introduce questa citazione solamente all'interno di un argomento a favore della tesi che la «Prima sostanza» (al singolare) è immateriale, ma poi evita qualsiasi riferimento al Commentatore nel *respondeo*. Inoltre, nelle altre questioni dedicate al libro XII fa un uso molto parsimonioso e prudente della nozione di «atto puro», che ap-

di Cambridge, III, q. 5, p. 87; cfr. anche la *reportatio* di Monaco, W.B. Dunphy (ed.), III, q. 8, pp. 105. Notevoli sono anche le osservazioni presenti nell'*introd.*, q. 7, p. 36 della *reportatio* di Cambridge e nell'*introd.*, q. 8, pp. 47-48 della *reportatio* di Monaco.

33 «Intelligentia enim in genere intellectualis naturae non est pure in actu, sed *aliquo modo in potentia*, aliter enim non differret a primo principio»: SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones super librum de causis*, A. Marlasca (ed.), q. 42, p. 154. Cfr. anche *ibidem*, q. 22, p. 93; q. 37, p. 145; q. 38, p. 147.

34 IOHANNES DE JANDUNO, *Super Libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, III, q. 9, ff. 67^v-68^r e q. 27, ff. 90^v-92^r. In proposito si veda KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, pp. 234-236; BRETNET, *Transferts du sujet*, pp. 101-104.

35 NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, p. 42.

plica qui – contrariamente a quanto accade altrove³⁶ – esclusivamente a Dio³⁷.

Boezio di Dacia si era quindi mosso controcorrente rispetto alla maggioranza dei suoi colleghi quando nel suo commento ai *Topici* – un testo che a Bologna circolava già sul finire del XIII secolo – non si era accontentato di dire che «nell'intelligenza separata [*in intelligentia separata*]» la scienza si indentifica con la sostanza: con la coerenza e la chiarezza che gli è propria, ne aveva tratto la conclusione che ogni sostanza separata è «atto puro», ma si era anche affrettato a precisare che Dio solo è «atto puro» nel senso che non dipende da una causa che lo fa essere e lo conserva nell'essere. Le sostanze separate, a suo avviso, possono essere chiamate «atto puro» solamente perché non sono «mescolate alla potenza»:

dicendum, quod actus purus uno modo dicitur *qui non dependet ex aliqua alia virtute, ex qua est, et per quam conservatur, et hoc modo solus deus est actus purus*. Alio modo dicitur actus purus ex hoc, quod potentiam non habet sibi admixtam, et *hoc modo quaelibet substantia separata est actus purus*³⁸.

5.3. «Angeli sunt puri actus, non tamen sicut Deus»

Veniamo ora alla mia terza domanda, relativa alla valutazione che all'epoca di Dante si dava della dottrina secondo la quale le sostanze

36 Si veda la questione «*utrum aeternis repugnet habere causam efficientem*», edita da A. MAURER in ID., *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, p. 299: «*Sed intelligentiae, quae sunt puri actus, nullam habent materiam*».

37 Cfr. IOHANNES DE JANDUNO, *Questiones [...] in duodecim libros Metaphysice*, XII, q. 8, f. 131^rN («*tunc esset in potentia et non purus actus*»); XII, q. 14, f. 136^cC («*sed Deus est intellectus purus et actus*»); XII, q. 18, f. 140^eE («*Deus in quantum Deus est summe simplex. [...] ... est purus actus sine omni potentia passiva*»).

38 BOETHIUS DE DACIA, *Quaestiones super librum Topicorum*, N. Green-Pedersen, J. Pinborg (edd.), III, q. 3, p. 172. Sappiamo che Boezio dipende spesso da Alberto Magno, che nel suo *De causis et processibus universitatis a prima causa* aveva scritto: «*Habitus autem est, quod intelligentia est actus purus*». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processibus universitatis a prima causa*, W. Fauser (ed.), in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17.2, II, t. 2, c. 4, p. 97.

separate, inclusi gli angeli della tradizione cristiana, sono «atto puro». Era considerata dottrina tipica di Averroè e degli “averroisti”? Era considerata eterodossa?

A favore di una risposta positiva si possono citare due testimonianze di peso. La prima è offerta dal *De erroribus philosophorum* attribuito a Egidio Romano, ove fra gli «errori» di Averroè troviamo la tesi che «tutte le sostanze intellettuali sono eterne e sono atto puro [*actio pura*]» – tesi più avanti riformulata in questi termini: «l'angelo è atto puro [*actio pura*]»³⁹. La seconda testimonianza si trova nel *Liber de efficiente et effecto*, ove Raimondo Lullo fa dire al suo *Averroista* immaginario che «l'angelo è uno spirito, ed è atto puro [*actus purus*], quindi non può essere prodotto»⁴⁰.

Tuttavia numerosi elementi suggeriscono una risposta se non negativa almeno molto sfumata. Anzitutto vale la pena di rilevare che, a partire da un passo del commento al libro X della *Metafisica* nel quale Averroè afferma che il Primo Motore è *actus ultimus* non mescolato a potenza, il compilatore delle *Auctoritates Aristotelis* Iohannes de Fonte gli attribuisce la tesi che è *actus purus sine potentia*⁴¹. D'altra parte, benché selezioni svariate proposizioni del commento grande al libro

39 AEGIDIUS ROMANUS, *Errores Philosophorum*, p. 20 § 5: «Ulterius erravit dicens in dicto XII° [XII, q. 9, f. 131VP] quod omnes substantiae intellectuales sunt aeternae et actio pura, non habentes admixtam potentiam. Cui sententiae ipsemet, a veritate coactus, contradicit in III° libro De Anima dicens “nullam formam esse liberata a potentia simpliciter nisi prima forma”. Nam omnes “aliae formae diversificantur in essentia et quidditate” [III, c. 5, ed. S. Crawford, pp. 410] ut ipsemet subdit; cfr. anche p. 24 § 3: «Quod angelus est actio pura». L'attribuzione degli *Errores Philosophorum* a Egidio Romano è stata rimessa in questione da S. DONATI, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1 (1990), pp. 1-112: 20-21, n. 46 e 28-30; C. LUNA, *La “Reportatio” della lettura di Egidio Romano sul libro III delle “Sentenze” (Cim 8005) e il problema dell'autenticità dell’“Ordinatio”*, *ibidem*, pp. 113-225: 165-167.

40 RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de efficiente et effecto*, H. Harada (ed.), Brepols, Turnhout (CCCM 32), III, 1, p. 282: «Ait Auerroista: Angelus est spiritus, et est actus purus; et ideo non est factibilis».

41 Cfr. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 136, § 255 («Primum in genere substantiae est primus motor qui est *actus purus sine potentia*») e AVERROÈS, *In Metaphysicorum libri*, ed. Giunta, vol. 8, X c. 7, f. 257^rA-B («... sicut est declaratum, quod est *actus ultimus*, cui non admiscetur potentia omnino»).

XII, Iohannes trascura il principio *omne aeternum est actio pura*, che sembrerebbe fatto per essere incluso in un florilegio tanto è facile da memorizzare. Quali che siano le ragioni di questa omissione, per i lettori delle *Auctoritates Aristotelis* – uno strumento di lavoro largamente utilizzato fino al XVII secolo – Averroè diventava così il filosofo che aveva affermato che *solo* il Primo Motore, e non ogni intelligenza separata, è «atto puro»⁴². Ciò non significa che il principio “rušhdiano” *omne aeternum est actio pura* sia stato dimenticato. Per limitarsi a un esempio, Sigieri di Brabante se ne serve in un argomento discusso nella questione 17 del suo corso sul libro V della *Metafisica*. Sigieri però rimanda al libro XII del testo di Aristotele piuttosto che al gran commento, e nella soluzione della questione non cita mai il nome di Averroè⁴³. Quest’atteggiamento non ha nulla di sorprendente: anziché attribuirlo a Averroè, molti filosofi e teologi del XIII secolo pensavano che l’idea che non solo Dio ma tutte le realtà immateriali sono attualità pura risalisse ad Aristotele.

Per quanto concerne le fonti filosofiche, mi soffermerò su un solo caso, abbastanza istruttivo. L’immensa letteratura consacrata alla concezione aristotelica delle sostanze separate e alla sua ricezione medievale si concentra in genere sulla *Metafisica* e sulla sua tradizione esegetica, talvolta messa in rapporto con la dottrina dell’intelletto sviluppata dagli aristotelici greci e arabi a partire dal *De anima*. Tuttavia non si dovrebbe dimenticare che analizzando nel *De interpretatione* il concatenarsi delle proposizioni modali Aristotele afferma *en passant* (13, 23, a23-26) che «alcune realtà sono atti che prescindono dalla potenza, ad esempio le sostanze prime; altre realtà sono atti uniti alla potenza, risultando anteriori a questa per natura e posteriori nel tempo; altre realtà infine non sono mai atti, ma soltanto potenze»⁴⁴.

42 Fra le proposizioni estratte dal libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele se ne trova una che afferma che il Primo Motore è «atto senza alcuna potenza», ma senza fare riferimento alla sua “purezza”. Cfr. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 137, § 164.

43 Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), *reportatio* di Cambridge, q. 17, pp. 224 («Et ideo dicitur XII^o huius quod *omne aeternum est actus purus*»); W.B. Dunphy (ed.), *reportatio* di Monaco, q. 17, pp. 284 («... unde *omne aeternum et necessario est actio pura*, ut habetur XII^o huius»).

44 Numerosi storici contemporanei ritengono che le «sostanze prime» menzionate qui da Aristotele sono le sostanze immateriali e divine della *Metafisica*. Si

Influenzato dalla lettura corrente nelle scuole alessandrine, Severino Boezio sottolinea che le «sostanze prime» di cui qui si parla non corrispondono a quelle analizzate nelle *Categorie* e legge in questo passo «assai oscuro» (per servirsi della formula di al-Fārābī) una gerarchizzazione degli esseri che mette al vertice quelli che sono *semper in actu* o *actu tantum*⁴⁵. Sulla scia di Boezio, Pietro d'Irlanda, nel suo commento *In librum Aristotelis Peryermeneias* redatto a Napoli fra il 1260 e il 1268, sostiene che Aristotele chiama qui «sostanze prime» le «forme» esenti da ogni materialità, che sono «sono atti puri»:

Dicendum igitur quod appellantur hic *prime substancie, forme que sunt liberate ab omni materia, et iste sunt actus puri*; unde potestas existens in hiis non est nisi ipse actus purus. Dicendum ergo quod possibile quiddam est actus et quiddam est extra actum; et quod est in actu, quiddam est actus purus, et illud invenitur in primis substanciis de quibus fecimus mentionem, et quiddam est in actu continuo, set mixto tamen cum aliqua potencia, sicut est potencia ad ubi, et illud inuenitur in sempiternis que mouentur secundum locum, unde habent potenciam ad ubi; et quedam inueniuntur in actu momentaneo, et ista sunt que

vedano ad esempio la traduzione inglese delle opere di Aristotele diretta da W.D. Ross, vol. 1, *Categoriae and De interpretatione*, E.M. Edghill (ed.), Oxford University Press, Oxford 1928, *ad locum*, n. 2 («God and the intelligences that move the heavenly bodies»); J.L. ACKRILL, *Categories and De interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 153 («“Primary substances” is used here, as in the *Metaphysics*, to refer to the pure forms without matter: *Metaphysics* 1032b2, 1037a5, a28, b3, 1054b1, 1071b12-22»). Più prudente F.W. ZIMMERMANN, *Al Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 185, n. 4. Per la formula di al-Fārābī che utilizzo si veda *ibidem*, p. 185.

⁴⁵ BOETHIUS, *In librum Aristotelis Peri Hermeneias*, C. Meiser (ed.), Teubner, Lipsiae 1877, *prima editio*, p. 206: «Primae etiam substantiae actu quidem sunt, numquam vero potestate. Primas autem substantias dicit divinas scilicet et sempiternas, non eas quas in praedicamentis primas esse monstravit id est individuas. Tunc enim de his loquebatur primis, quae nobis primae sunt, nunc de his quae natura sunt primae, quae divinae sunt scilicet et sempiternae». Si veda anche la *secunda editio*, p. 462: «rerum aliae sunt actu semper, qui ex potestate non venerit, et iste sunt quarum nullae sunt potestates, sed semper in actu sunt». Più innanzi (*ibidem*, pp. 463-464), Boezio precisa che le sostanze prime di cui parla qui non vanno identificate con le sostanze prime delle *Categorie*: «hic autem primas substantias quae semper actu sunt idcirco nominat quia, ut dictum est, quae semper actu sunt principalia ceterarum rerum sunt atque ideo primas eas substantias esse necesse est».

neque semper sunt, neque semper non sunt, unde possibilitas in hiis aliquando inuenitur actu, et quedam sunt que inueniuntur potestate et nunquam actu, sicut diximus de numero infinito⁴⁶.

Venendo ai teologi, nel suo commento alle *Sentenze* Pietro Olivi dapprima attribuisce a Aristotele in persona l'idea che le sostanze intellettuali sono degli «dei» e non appartengono a un genere; poi accusa non meglio identificati «filosofi pagani» di negare che in queste sostanze si dia distinzione fra essere e pensare, facendone degli «dei» totalmente perfetti e immutabili⁴⁷. Enrico di Gand, che nel marzo 1277 aveva contribuito a proibire l'insegnamento di molte proposizioni relative alla struttura ontologica e alla conoscenza delle sostanze separate tratte dagli scritti di Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, accusa il «Filosofo» (al singolare) di aver commesso un autentico «sacrilegio»,

46 PETRUS HIBERNICUS, *Expositio et quaestiones in librum Aristotelis "Peryermeneias" seu "De interpretatione"*, M. Dunne (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, Louvain-la-Neuve - Paris 1996, p. 230.

47 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1922, vol. I, q. 16, pp. 353, 354: «... dicendum quod Aristoteles non creditur voluisse substantias intellectuales esse in praedicamento substantiae, quoniam illas posuit tamquam quosdam deos et totam naturam suae speciei intra se habentes et magis extra genus quam in genere existentes»; «tam Aristoteles quam eius sequaces ponunt in intellectu humano aliquid potenziale quod et intellectum possibile vocant, sed forte in aliis substantiis separatis hoc non ponunt, saltem ita plene». Cfr. *ibidem*, q. 35, pp. 628: «Ex praedictis etiam omnibus patet quod pagani philosophi qui posuerunt quod in substantiis separatis esset suum intelligere idem quod sua substantia manifeste intendebant et credebant huiusmodi substantias esse deos, habentes in se universaliter et ab aeterno et per naturam suam quicquid habere poterant et omnino simplices et infinitas et immutabiles et invariabiles et impeccabiles, nulla gratia aut merito indigentes, sed potius per sola sua substantialia beatos et felices, ita quod eorum beatitudo erat eorum substantia. Et ideo in iis quae de intelligentiis dixerunt sic debemus eos fugere tanquam idolatras plures deos ponentes». Olivi sviluppa qui idee di Bonaventura, che nelle *Collationes in Hexaëmeron* aveva sottolineato il pericolo di attribuire agli angeli qualità proprie a Dio: «Unde incautum est hoc dicere, ne id quod est solius Primi, scilicet quod sit purus actus et forma, videatur attribui angelo; et minus etiam est periculum errare circa angeli simplicitatem quam aliquid, quod est solius Dei, alii assignare. Unde dicimus quod nihil omnino est simplex nisi Deus». Cfr. *Collationes in Hexaëmeron*, F. Delorme (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1934, visio I, collatio I, p. 54.

che consisterebbe nella deificazione delle «forme separate»⁴⁸. Qualche anno dopo nella questione 7 del suo *Quodlibet* VII Goffredo di Fontaines, profondamente influenzato sia da Sigieri sia dall'anonimo di Wielockx, si sforza invece di dimostrare che negare la composizione ilemorfica degli angeli non significa escludere la loro appartenenza a un genere. Per farlo, Goffredo sostiene che gli angeli non sono «atto puro»⁴⁹ e prende le distanze dai «filosofi» (al plurale e senza ulteriori specificazioni) che avevano trasformato le sostanze separate in divinità, attribuendo loro l'attualità e la semplicità assoluta che per «noi» – vale a dire per i cristiani – convengono solo a Dio⁵⁰. Tuttavia non è chiaro se egli includesse Averroè fra questi «filosofi»: circa cinque anni prima, disputando la questione 3 del *Quodlibet* III, egli gli aveva infatti

48 HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet II*, R. Wielockx (ed.), Leuven University Press, Leuven 1983, q. 8, pp. 41-42: «Quid mirum ergo, si Philosophus dicit quod in formis separatis in una specie, id est essentia, non est nisi unicum individuum? Hoc enim de necessitate sequitur, non tam ex illo quod falso posuit, non esse scilicet plura individua sub eadem specie nisi per materiam, quam ex alio sacrilegio, quod tamquam sacrilegus posuit, quod scilicet quaelibet earum deus quidam sit et quoddam necesse esse. Nostri ergo philosophantes, si velint sequi Philosophum in hoc consequente, quod scilicet in formis separatis sub una specie – id est essentia, quia proprie non habet ibi esse ratio speciei – non potest esse nisi unicum individuum, necesse est ut eum sequantur, non tam in antecedente primo, quod propter defectum materiae non sint plura individua sub eadem specie, quam in antecedente secundo, quod scilicet quaelibet earum sit deus quidam et quoddam necesse esse, in quo non differunt essentia et esse, suppositum et existentia». Su questo testo si vedano le osservazioni di T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 79-81.

49 GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VII*, M. De Wulf, J. Hoffmans (edd.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914, q. 7, p. 350: «... ne videantur angeli dicere puros actus cum exclusione omnis potentialitatis».

50 «Sed, quia non videtur conveniens ponere angelos omnino extra genus, quia hoc videtur soli Deo convenire eo quod *ratione suae actualitatis penitus omnem potentialitatem et limitationem omnem excludit*, quia etiam non ponimus angelos esse substantias tantae actualitatis et simplicitatis sicut ponebant *philosophi* substantias separatas *quas omnes quasi quosdam Deos ponere videbantur*, ideo sunt a nobis angeli aliquo modo in genere collocandi», *ibidem*, pp. 353. Sulla questione 7 del *Quodlibet VII* si veda J.-F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, CUA Press, Washington 1981, pp. 92-96; ID., *Possible sources*, pp. 224-226.

attribuito la tesi che gli angeli non sono composti di materia ma che, ciononostante, il loro essere comporta una certa dose di potenzialità e dunque, di materialità «in senso molto equivoco»⁵¹.

Per farla breve all'epoca di Dante solo due anti-averroisti dichiarati, cioè Egidio Romano e Raimondo Lullo, ritengono che la tesi che le intelligenze separate sono «atto puro» sia tipicamente «averroista». Molti teologi della fine del XIII secolo hanno visto nell'idea che in queste intelligenze la sostanza e l'operazione coincidono, che esse sono ontologicamente semplici, necessarie e non appartenenti a un genere, l'espressione emblematica della pericolosa tendenza di *Aristotele e dei filosofi pagani in genere* ad attribuire caratteristiche divine a esseri inferiori a Dio. Tuttavia questi teologi non hanno riservato grande attenzione alla nozione di «atto puro», utilizzata in modo prudente dalla maggior parte degli *artistae* e ignorata dalla condanna del 1277: ciò che ha permesso in seguito una libertà di manovra abbastanza sorprendente, come vediamo in un testo notevole degli anni Novanta del Duecento, recentemente segnalato da Sten Ebbesen. L'autore di questo testo, Rodolfo il Bretone, compie uno sforzo per allinearsi agli articoli 71 e 76 del «sillabo» di Tempier e ammette – contro voglia e sottolineando la distinzione fra quel che bisogna credere «secondo la verità» e quel che si dovrebbe dire «secondo il Filosofo» – che le sostanze separate hanno una «potenza a pensare». Tuttavia egli dichiara che se queste sostanze sono meno perfette della Causa Prima, esse non sono meno semplici⁵², e prende fermamente posizione contro ogni

51 GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet III*, M. De Wulf, A. Pelzer (edd.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1904, q. 3, p. 185: «Quare etiam verum est secundum ipsum [Commentatorem: cfr. *De anima*, III, c. 5, Stuart Crawford (ed.), pp. 409-410], quod in angelis non est vere materia; est tamen in eis alia potentia quam ipse dicit aliquo modo materiam, sed multum aequivoce».

52 Si veda il testo citato da S. EBBESEN, *Five Parisian Sets of Questions on the "Metaphysics" from the 1270s to the 1290s*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (ed. by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's "Metaphysics"*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 277-314, n. 45, e p. 291. L'idea che le sostanze separate possano essere meno perfette di Dio pur essendo semplici (con l'esempio dei diversi gradi di perfezione degli elementi semplici) si trova anche nel commento al *Liber de causis* attribuito a Rodolfo il Bretone: si veda il testo edito da I. COSTA, M. BORGIO, *The Questions of Radulphus Brito (?) on the "Liber de causis"*, in CALMA (ed. by), *Neoplatonism in the Middle Ages*, pp. 287-357: 333. Rodolfo sembra sviluppare

teoria che comporti la loro composizione ontologica. Oltre a criticare la posizione di Tommaso d'Aquino (che, come Sigieri prima di lui, trova incomprensibile), Rodolfo nega apertamente (contro Sigieri e contro Pietro d'Auvergne) che queste sostanze abbiano una «potenza all'essere» perché – precisa – «non vi è un articolo [censurato] sulla potenza ad essere»⁵³.

5.4. Conclusione

Dopo aver presentato qualche elemento che consente di dare una prima risposta alle tre questioni che ho sollevato, mi pare utile tornare a Dante. È evidente che nel corso della sua intera carriera egli è restato fedele a una concezione delle sostanze separate che riprende gli aspetti più importanti su cui insistono tutte le letture di Aristotele prodotte nell'ambiente degli *artistae* fra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo: immaterialità, semplicità e immutabilità di queste sostanze, identità fra essere e pensare, continuità dell'atto di inteliezione. Le osservazioni di Beatrice in *Paradiso* XXIX, vv. 79-80 sul loro «vedere» che non è «interciso da novo oggetto» ne offrono la prova. Ciononostante mi pare discutibile parlare, come faceva Nardi a proposito delle espressioni «forma puretta» e «puro atto» utilizzate ai versi 22 e 33, di un «residuo» di un concetto averroista. Al di là del fatto che la nozione stessa di «residuo» tradisce – come ha sottolineato Paolo Falzone – un modo di concepire l'evoluzione intellettuale del sommo poeta che non ci appartiene più⁵⁴, etichettare semplicemente come “averroiste” queste

qui un'idea che si trova già nel maestro anonimo studiato da WIELOCKX, *Le ms. Paris Nat. Lat. 16096*, p. 234 (cfr. anche WIPPEL, *Possible Sources*, p. 237).

53 «Credo quod secundum veritatem aliae intelligentiae a primo intelligunt per species alias a se, sed secundum Philosophum non videtur ibi esse potentia passiva, neque propter intelligere neque etiam propter suum esse, quia esse non differt ab essentia ipsarum. [...] Sed tenendum est quod sit ibi potentia ad intelligere, *sed de potentia ad esse non est articulus*». Questo testo è citato e analizzato da EBBESEN, *Five Parisian Sets of Questions on the Metaphysics from the 1270s to the 1290s*, p. 292.

54 FALZONE, *La dottrina delle intelligenze separate come “puri atti” in Dante*, p. 168, n. 10.

espressioni rischia di creare confusione. Certo, la tesi che le sostanze separate eterne sono atto puro si trova in un passo dell'*Averroes latinus* e, di conseguenza, appartiene alla "tradizione averroista". Resta nondimeno lecito chiedersi sino a che punto essa esprima il pensiero autentico di Averroè, che sembra più complesso e sfumato. D'altra parte, abbiamo visto che solo un ristretto numero di contemporanei di Dante l'ha attribuita a lui e ai suoi presunti discepoli latini. Abbiamo visto che intorno al 1265 Pietro d'Irlanda qualifica tranquillamente come *actus puri* le «forme» immateriali che crede di trovare nel *De interpretatione* di Aristotele e che, una decina d'anni dopo, Boezio di Dacia spiega in che senso è lecito utilizzare questa terminologia per riferirsi alle sostanze separate del XII libro della *Metafisica*. Abbiamo visto che la maggior parte dei maestri delle Arti parigini – incluso Sigieri di Brabante – insistono sulla composizione di queste sostanze. Abbiamo infine visto che svariati *magistri artium* e un grande teologo (Goffredo di Fontaines) evocano il Commentatore come *auctoritas* favorevole a questa composizione.

Per di più ho l'impressione che – in questo caso come in parecchi altri – l'uso della categoria "averroismo" abbia condotto a sovrainterpretare i testi di Dante, a mettere frettolosamente in questione la sua "ortodossia" o a fare sforzi per assolverlo dalla presunta colpa di aver sostenuto, nella *Commedia*, una tesi la cui "eterodossia" in realtà è tutt'altro che evidente. In effetti le tirate di alcuni teologi della fine del XIII secolo contro il rischio di divinizzare le sostanze separate e di confonderle con Dio sono significative, ma non offrono necessariamente la migliore chiave di lettura delle controversie dottrinali di quel tempo: considerare la semplice menzione dell'attualità degli angeli come un attacco alla loro creaturalità – come spesso si fa nella letteratura critica – significa erigere a criterio di valutazione storica il punto di vista di una delle parti in causa. A dire il vero la maggioranza degli *artista*e che abbiamo esaminato, da Sigieri di Brabante sino a Giovanni di Jandun, evita di presentare le sostanze separate come atto puro; Boezio di Dacia, che ha utilizzato questo linguaggio, non ha mai messo in questione che Dio eserciti su queste sostanze la sua causalità creatrice; e un maestro anonimo che si è spinto a farlo ha cercato in Proclo e, per ironia della sorte in Averroè, gli strumenti concettuali per sostenere che esse non sono «atto puro» come «il Primo».

In ogni caso una cosa è certa. Se Guido Vernani ha ben presto denunciato come erroneo non solo il riferimento a Averroè di *Monarchia* I, III, 8, ma anche la concezione delle intelligenze del paragrafo precedente⁵⁵, gli antichi commentatori della *Commedia* – incluso un anti-averroista accanito come Benvenuto da Imola – non hanno visto alcun pericolo nella formula «puro atto». All'inizio del XV secolo il vescovo Giovanni da Serravalle si limiterà a glossare *Paradiso* XXIX, v. 33, dicendo che mentre Dio è «atto purissimo [*purissimus*]», gli angeli «sono atti puri [*puri actus*], ma non come Dio»⁵⁶. Soluzione semplicistica, si dirà, ma che probabilmente coglie l'*intentio auctoris*⁵⁷.

55 Si veda l'edizione del *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), I, 5, pp. 334-336.

56 «Adhuc addit auctor, quod ordo fuit concreatus rebus, dicens: Concreatus, idest simul, fuit ordo et constructus, idest constructio ad esse, ad substantias, idest substantiis; et ille fuerunt summitates, idest summe, idest nobiliores, perfectiones mundi, de mundo, in quibus actus fuit productus, idest *res que fuerunt in solo actu producte et non in potentia*. Res proprie dicuntur esse in puro actu, quando tales non sunt in potentia ut de ipsis aliquid fiat, sicut de ferro fit gladius, de pasta fit panis. Sic Deus non factus, est simplicissimus, *purissimus actus*; sicut etiam angeli sunt puri actus, non tamen sicut Deus»: cfr. *Fratris Johannis de Serravalle Ord. Min. [...] Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, cum textu italico Fratris Bartholomaei a Colle eiusdem Ordinis, nunc primum edita*, Giachetti, Prato 1891, pp. 1158-1159.

57 La nozione di *actus purissimus*, che ha conosciuto un grande successo nell'età moderna e contemporanea, meriterebbe di essere tracciata. Una delle prime occorrenze della sua applicazione a Dio si trova in un passo interessante dello *Speculum divinatorum et quorundam naturalium* in cui Enrico Bate, citando Averroè come autorità a favore della potenzialità e "materialità" delle sostanze separate, osserva: «Sciendum igitur quod nihil prohibet unamquamque formam separata esse quodammodo substantiam simplicem, licet ipsa non omnino purus actus existat, sed quodammodo, potentia scilicet, *actus non perfectissimus in fine simplicitatis*. Ad perfectionem enim totius universi necessario requiritur et principaliter quidem omnimodas in rerum natura condiciones esse formarum sive substantiarum simplicium et actuum similiter huiusmodi secundum gradus quosdam et modos perfectionis et imperfectionis multiplicis *ab actu purissimo simul et perfectissimo differentium seu distantium ac per ordinem descendendum ad quiddam simile materiae*». Cfr. *Speculum divinatorum et quorundam naturalium. Parts XX-XXIII*, C. Steel, G. Guldentops (edd.), Leuven University Press, Leuven 1996, XXIII, c. 5, p. 394.

Benedetto Varchi, il Dante “averroista” e l’incipit del *Paradiso*

La tesi dell’averroismo di Dante è universalmente associata al nome di Bruno Nardi. Fu infatti lui a sostenere, mentre combatteva la “leggenda” del sommo poeta come fervente tomista, che il *Convivio* e la *Monarchia* – due testi ritenuti vicinissimi non solo contenutisticamente ma anche cronologicamente – sarebbero profondamente influenzati da idee risalenti ad Averroè, e che “residui” di quest’influenza sarebbero rintracciabili persino nel *Paradiso*¹. Di recente molti studiosi hanno rifiutato lo schema evolutivo sotteso a quest’interpretazione del pensiero dantesco e si sono chiesti se la categoria storiografica “averroismo”, introdotta nel 1852 da Ernest Renan nel celebre studio *Averroès et l’averroïsme*, sia ancora valida e possa essere utilmente impiegata per comprendere il percorso intellettuale di Dante. Avendo contribuito a questo dibattito², vorrei qui proporre qualche osservazione intorno a un semplice interrogativo: fu davvero Nardi il primo a ipotizzare un rapporto fra Dante e l’averroismo?

La risposta è sicuramente negativa. Nel 2017 Catherine König-Pralong ha richiamato l’attenzione sul fatto che nella sua *Dantes*

1 Sull’attività di Bruno Nardi e il suo modo di concepire la funzione dell’averroismo nel pensiero medievale, in particolare in Dante, si vedano T. GREGORY, *Bruno Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 17 (1968), pp. 469-501; G. STABILE, *Bruno Nardi storico della filosofia medievale*, in IMBACH, MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, pp. 379-390; P. FALZONE, *Bruno Nardi’s Leuven Degree Dissertation*; G. FIORAVANTI, *Dante et l’historiographie de l’averroïsme*, in DE LIBERA, BRENET, ROSIER CATACH (éd. par), *Dante et l’averroïsme*, pp. 403-417. [Per ulteriore bibliografia cfr. *supra*, p. 11, n. 4].

2 Cfr. BIANCHI, *L’averroismo di Dante: qualche osservazione critica* [= *supra*, pp. 105-167].

Trilogie, del 1869, Karl Witte aveva sostenuto che, prima di divenire il poeta cristiano della *Commedia*, Dante sarebbe stato “fuorviato” dall’aristotelismo arabo diffusosi nel corso del secolo XIII, di modo che nel *Convivio* e nella *Monarchia* – da lui datata addirittura prima del 1300 – avrebbe finito per accogliere una metafisica ispirata ad Averroè³.

Una valutazione ben diversa di queste due opere aveva dato tre decenni prima Pompeo Azzolino, nella sua *Introduzione alla storia della filosofia ai tempi di Dante*. Si tratta di un lavoro del tutto dimenticato, che meriterebbe un esame approfondito e che, anche a una rapida scorsa, risulta assai interessante per una molteplicità di motivi⁴. Pur muovendo dall’anacronistico assunto che Dante volesse elaborare un «sistema filosofico» compiuto, Azzolino aveva fra l’altro intuito quel che molti dopo di lui – sino a Nardi – non vollero riconoscere, cioè che la riflessione dantesca si alimentò a una pluralità di fonti, antiche, patristiche e medievali. Fra queste Azzolino non escludeva potessero esservi anche gli scritti di pensatori legati alla «scuola degli Averroisti»:

Oserei anche affermare che *sebbene molti timidi pensatori del secolo decimoquarto strepitassero contro la scuola degli Averroisti, a Dante non dispiacesse l’arditezza di alcune opinioni di costoro*, le quali al suo sistema, in che la religione e la fede poste al loco loro diventavano invulnerabili, non potevano nuocere; al suo fine d’altronde d’indebolire il despotismo Teocratico non facevano che appianare la via⁵.

Azzolino purtroppo non chiariva che cosa intendesse per «scuola degli Averroisti». A distanza di quasi due secoli abbiamo idee assai più precise sulla ricezione dell’*Averroes latinus* e sulla profonda influenza da esso esercitata sui contemporanei di Dante, ma sappiamo anche che l’esistenza di una vera e propria “scuola averroi-

3 Cfr. KÖNIG-PRALONG, *La philosophie de Dante dans l’ombre de la Comédie*, pp. 22-25.

4 Cfr. AZZOLINO, *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*. [Su di lui si veda ora BIANCHI, “Il primo filosofo del tempo suo”, pp. 246-247, 249-251, 254-255].

5 AZZOLINO, *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*, p. 89.

sta” è quantomeno controversa⁶. Bisogna del resto ricordare che, diversamente da Witte, Azzolino scrisse il suo lavoro *prima* della pubblicazione del saggio di Renan; e che in questo stesso saggio la nozione di “averroismo” era tanto centrale quanto irrimediabilmente vaga, al punto che Renan da un lato la applicava a pensatori molto diversi fra loro, operanti in vari paesi europei fra il XIII e il XVII secolo, dall’altro sosteneva che «le système désigné au moyen âge et à la Renaissance sous le nom d’averroïsme n’est que l’ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes»⁷.

Comunque sia, una prima conclusione è possibile. Riferimenti a una dipendenza di Dante da Averroè e dalla sua «scuola» si trovano già nella storiografia ottocentesca dove con Azzolino e Witte comincia ad emergere, pur da prospettive diverse, l’ipotesi cui Nardi avrebbe poi dato forma compiuta: quella secondo cui nel *Convivio* e nella *Monarchia* la distinzione fra verità filosofiche e verità di fede sarebbe l’espressione di un “razionalismo” di ispirazione “averroista” che, sul piano politico, si tradurrebbe nella separazione fra potere temporale e potere ecclesiastico. L’idea che Dante possa, in qualche modo, essere qualificato come “averroista”, è però molto più antica e nasce in tutt’altro contesto. È infatti rintracciabile in Benedetto Varchi, una figura della quale proprio Nardi si interessò, mettendone in luce la dipendenza da Ludovico Boccadiferro⁸, e che da una quindicina d’anni è oggetto

6 Sulla nozione di “averroismo”, la sua genesi e la sua successiva crisi la letteratura è ampia: mi limito a rimandare a FIORAVANTI, *Boezio di Dacia e la storiografia sull’averroismo*, pp. 283-322 [ora in ID., *Da Parigi a San Gimignano*, pp. 29-75]; IMBACH, *L’averroïsme latin du XIII siècle*, pp. 191-208; GIGLIONI, *Introduction*, pp. 1-34; BIANCHI, *L’averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, pp. 71-78 [= *supra*, pp. 105-116, con ulteriore bibliografia].

7 Cfr. RENAN, *Averroès et l’averroïsme*, p. 77. Su Renan si soffermano tutti i lavori citati alla nota precedente: ma si veda in particolare MARENBO, *Ernest Renan and Averroism*, pp. 273-283.

8 Cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 322-328. Il ruolo di Boccadiferro nella formazione filosofica di Varchi era segnalato già da M. BARBI, *Dante nel Cinquecento*, «Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa. Filosofia e Filologia» 7 (1890), pp. 1-407: 211; ma si veda la più ampia analisi di U. PIROTTI, *Benedetto Varchi e la cultura del suo tempo*, Oschki, Firenze 1971 e di C. VASOLI, *Benedetto Varchi e i filosofi*, «Rivista di storia della filosofia» 62 (2007), pp.

di rinnovati studi, fra i quali spiccano quelli di Anna Siekiera, Salvatore Lo Re, Annalisa Andreoni, Simon A. Gilson, Marco Sgarbi e Dario Brancato⁹.

Nel 1543, introducendo le sue lezioni sul canto XXV del *Purgatorio*, Varchi assume un approccio interpretativo alternativo a quello

1-25: 6-14. La profonda influenza esercitata da Boccadiferro sul commento varchiano alle *Meteor*e è dimostrata da S.A. GILSON, *Vernacularizing Meteorology: Benedetto Varchi's "Comento sopra il primo libro delle Meteor*e d'Aristotile", in L. BIANCHI, S.A. GILSON, J. KRAYE (eds), *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, The Warburg Institute, London 2016, pp. 161-181; il debito di Varchi nei confronti di Boccadiferro nella trattazione del problema dei mostri è invece evidenziato da L. MONTEMAGNO CISERI, *A lezione con i mostri. Benedetto Varchi e la "Lezione sulla generazione dei mostri"*, «Rinascimento» s.s. 47 (2007), pp. 301-345: 342-343. In L. BIANCHI, *Fra Ermolao Barbaro e Ludovico Boccadiferro: qualche considerazione sulle trasformazioni della "fisica medievale" nel Rinascimento italiano*, «Medioevo» 29 (2004), pp. 341-378: 363-374 e ID., *Ludovico Boccadiferro, commentateur du "De generatione"*, in J. DUCOS, V. GIACOMOTTO-CHARRA (éd. par), *Lire Aristote au Moyen Âge et à la Renaissance. Réception du traité "Sur la génération et la corruption"*, Honoré Champion, Paris 2011, pp. 249-258 si mostra che Boccadiferro non può essere ridotto alla categoria "averroismo" e si segnala la compresenza nei suoi commentari aristotelici di elementi "scolastici" e umanistici.

9 Cfr. A. SIEKIERA, *Aspetti linguistici e stilistici della prosa scientifica di Benedetto Varchi*, «Studi linguistici italiani» 22 (2007), pp. 3-50; S. LO RE, *Politica e cultura nella Firenze cosimiana. Studi su Benedetto Varchi*, Vecchiarelli, Roma 2008; A. ANDREONI, *La via della dottrina. Le lezioni accademiche di Benedetto Varchi*, ETS, Milano 2012; S.A. GILSON, "Aristotele fatto volgare" and Dante as "Peripatetico" in *Sixteenth-Century Dante Commentary*, «L'Alighieri. Rassegna dantesca» 53 (2012), pp. 31-63; A. SIEKIERA, *L'eredità del Varchi*, in S. LO RE, F. TOMASI (a cura di), *Varchi e altro Rinascimento. Studi offerti a Vanni Bramanti*, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 2013, pp. 145-171; A. ANDREONI, *Luoghi aristotelici nelle lezioni accademiche di Benedetto Varchi*, in D.A. LINES, E. REFINI (a cura di), *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, ETS, Pisa 2014, pp. 61-76; M. SGARBI, *The Italian Mind. Vernacular Logic in Renaissance Italy (1540-1551)* Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 71-126; D. BRANCATO, *Il "Boezio" di Benedetto Varchi. Edizione critica del volgarizzamento della "Consolatio philosophiae" (1551)*, Olschki, Firenze 2018; ID., *Varchi e Aristotele. Nuovi materiali per il commento agli "Analytica Priora"*, «Nuova Rivista di Letteratura Italiana» 21 (2018), pp. 99-155; S.A. GILSON, *Reading Dante in Renaissance Italy. Florence, Venice and the "Divine Poet"*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 115-125. Merita inoltre di essere consultato il lavoro, poco noto, di Lionel Devlieger: L. DEVLIEGER, *Benedetto Varchi on the Birth of Artefacts. Architecture, Alchemy and Power in Late-Renaissance Florence*, tesi di Ph.D. presentata alla Universiteit Gent nel 2005.

neoplatonizzante di Cristoforo Landino, che pure è fra le sue fonti preferite¹⁰, e dichiara di voler spiegare Dante

seguitando sempre Aristotile principe de' peripatetici, e il suo commentatore Averrois, *i quali due senza dubbio seguìto in questo luogo, e quasi tutti gli altri della Commedia e opera sua Dante medesimo*, il quale fu grandissimo Peripatetico, se non quanto dalla Fede nostra e santissima religione cristiana gli fu vietato¹¹.

Varchi presenta qui Dante come «grandissimo Peripatetico» e precisa che, fatte salve le verità di fede e alcune rare eccezioni, tanto nella *Commedia* quanto nell'insieme della «opera sua» egli seguì Aristotele e il suo commentatore per eccellenza. Il «grandissimo Peripatetico» è quindi un averroista, e la complementarità delle due qualifiche è esplicitamente enunciata nella decima e ultima lezione sul canto I del *Paradiso*, tenuta nell'agosto del 1545. Secondo Varchi Dante si sarebbe infatti espresso «come grandissimo Peripatetico ed Averroista» quando, nell'incipit del *Paradiso*, definì Dio come «Colui che tutto move»¹².

¹⁰ Sulla datazione di queste lezioni e la «venerazione» di Varchi per Landino si veda ANDREONI, *La via della dottrina*, pp. 93-101 (che, rifacendosi a Nardi, sottolinea anche la «fascinazione nei confronti di Boccadiferro»). Cfr. inoltre GILSON, *Reading Dante in Renaissance Italy*, pp. 117, 120.

¹¹ B. VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie di Benedetto Varchi la maggior parte inedite tratte ora in luce dagli originali della biblioteca Rinucciniana per cura e opera di Giuseppe Aiazzi e Lelio Arbib*, Vol. I. *Lezioni sul Dante*, Società editrice delle storie del Nardi e del Varchi, Firenze 1841, pp. 11-12, su cui ANDREONI, *La via della dottrina*, p. 101 e GILSON, *Reading Dante in Renaissance Italy*, pp. 116-117. Nell'interpretare il canto I del *Paradiso* Varchi si meraviglia che Dante, «usato sempre di seguire dove può la dottrina d'Aristotile e del suo grandissimo commentatore», accolga dai Pitagorici e da Platone l'idea della musica celeste: cfr. VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie [...]*. Vol. I, p. 329.

¹² *Ibidem*, p. 400. La qualifica di Dante come «grandissimo Peripatetico ed Averroista» non era sfuggita a Nardi (cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 381), che però non si soffermò sui motivi che spinsero Varchi a utilizzarla. Sulla caratterizzazione di Dante come «Peripatetico», diffusa fra i commentatori cinquecenteschi, si veda l'ampia analisi di GILSON, «Aristotele fatto volgare» and Dante as «Peripatetico», che a p. 60 si riferisce proprio a Varchi; si veda anche GILSON, *Reading Dante in Renaissance Italy*, p. 116. Per la corretta numerazione e la datazione delle lezioni sul canto I del *Paradiso* rimando a ANDREONI, *La via della dottrina*, pp. 154-156.

Per cogliere pienamente il significato di quest'affermazione a prima vista sorprendente bisogna anzitutto sottolineare che fra i commentatori, sia antichi sia moderni, Varchi si segnala per lo spazio eccezionalmente ampio che dedica a chiarire il significato di questo celeberrimo verso¹³. In effetti assai scarno era già l'autocommento dello stesso Dante nell'epistola a Cangrande che, in linea con convergenti passi del *Convivio* e della *Monarchia*, traduceva «di Colui che tutto move» con «Primi motoris» ma non offriva alcuna ulteriore spiegazione¹⁴. Molti commentatori medievali e rinascimentali sono altrettanto sbrigativi e si accontentano di spiegare che Dio viene presentato come Primo Motore in quanto è causa prima del movimento di tutte le creature: l'unico aspetto rilevante è che spesso essi slittano con una disinvoltura un po' eccessiva dalla funzione motrice a quella creatrice per sottolineare, con richiami al Vangelo di Giovanni, che il Dio-Motore del *Paradiso* dantesco è il Dio cristiano, cioè l'onnipotente creatore che dà essere all'intera realtà¹⁵. Pietro Alighieri invece mette al centro della sua analisi pro-

13 Un riferimento a *Paradiso*, I, v. 1 si incontra anche nella più tarda lezione sul canto XVII del *Purgatorio*, nel contesto di un'analisi della diffusione della bontà divina che è chiaramente ispirata al *Liber de causis*, pur non citato esplicitamente: cfr. VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie [...] Vol. I*, pp. 161-162. Senza riferirsi a questo specifico luogo, l'originalità dei commenti danteschi di Varchi è segnalata già da BARBI, *Dante nel Cinquecento*, p. 212.

14 Cfr. *Epistola XIII*, L. Azzetta (ed.), in *NECOD*, vol. 5, pp. 378-379, con la nota al § 53. Non ritorno qui sulla *vexata quaestio* dell'autenticità dell'epistola, a favore della quale proprio Azzetta ha portato argomenti molto convincenti, anche se non universalmente accolti come tali dai dantisti. L'identificazione fra Dio e il Primo Motore è costante in Dante: nel *Convivio* si dice espressamente: «chi mosse l'universo, cioè Dio»: cfr. *Convivio*, Fioravanti (ed.), III, VIII, 22, p. 442). Nella *Monarchia* Dio viene qualificato come «primo motore», come «primo agente» e come «unico motore». Cfr. *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabaroni (ed.), II, II, 2, p. 78 («in mente primi motoris, qui Deus est»); I, VIII, 1, p. 32 («secundum intentionem primi agentis, qui Deus est»); I, IX, 2, p. 34 («ab unico motore, qui Deus est»).

15 Questa linea interpretativa attraverso l'intera tradizione esegetica e giunge, con una notevole ripetitività, sino ai nostri giorni. Per limitarsi a qualche esempio si vedano IACOMO DELLA LANA, M. Volpi, (ed.), *ENCD*, vol. 3.3, p. 1695: «che tutto move. Questo primo motore si è Dio, lo quale move tutto, da chi è tutte le creature, si com'è scritto in santo Iohanni, primo: "Omnia per ipsum facta sunt"; l'OTTIMO COMMENTO, G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto (edd.), *ENCD*, vol. 6.3, p. 1328: «- che

prio l’idea del Dio-Motore, insistendo sulla sua immobilità, ma non associa questa caratteristica alla *Fisica* e alla *Metafisica* di Aristotele, come sarebbe stato ovvio fare¹⁶, bensì a un’eterogenea molteplicità di fonti, fra le quali spicca il celebre e magnifico carme 9, *O qui perpetua*, del III libro della *Consolazione della filosofia* di Severino Boezio. Scrive Pietro:

et a remotis proemizando dicit, quod gloria, idest ore multorum celebrata laudatio, secundum Augustinum, illius qui totum movet, nec ipse movetur; testante Boetio dum dicit:

Stabilisque manens das cuncta moveri:

ad hoc Thomas etiam in primo: *omne quod movetur, ab alio movetur, ut sol et alia; unde ne in infinitum eatur, necesse est quod ponatur aliquid movens immobile*¹⁷.

tutto move. Dio è primo motore, lo quale muove tutto; onde ne l’Evangelio di sancto Ioanni nel principio: “Tutte le cose sono facte per lui”; FRANCESCO DA BUTI, C. Gianini (ed.), Nistri, Pisa 1862, p. 11: «*di Colui che tutto move*, cioè di Dio lo quale ogni cosa muove et egli sta immobile, elli è primo motore [...] dunque Idio primo motore e prima cagione di tutte le cagioni stando elli immobile, dunque non vuole dire altro l’altore se non l’opera della chiara notizia di Dio la quale da ognuno è lodata: imperò che in tutta la creatura si cognosce distintamente, et in essa loda lo suo creatore: imperò che in essa riluce la notizia della onnipotenzia sua, della infinita sapienzia e della benivolenzia sua»; NICCOLÒ TOMMASEO, V. Marucci (ed.), ENCD, vol. 49.3, p. 1519: «*muove: Ioan.*, I, 3: “Tutte le cose per esso furono fatte” (tr.). August.: “Chi tutto muove, né egli è mosso” (tr.); ISIDORO DEL LUNGO (Le Monnier, Firenze 1927, p. 651): «“colui”: Dio, creatore e motore di tutto quanto è»; MANFREDI PORENA (cito da https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=194763010010&cmd=gotoresult&arg1=5): «Colui che tutto move: Dio, motore primo dell’Universo: il moto è considerato come una sola cosa con la vita e l’esistenza».

16 Sappiamo del resto che la tesi che Dio è il Primo Motore che «tutto muove» era ben nota e veniva attribuita ai «filosofi» anche al di fuori del contesto delle università e degli *studia* degli Ordini religiosi. Per limitarsi a un esempio, nel predicare ai Fiorentini in anni che precedono la stesura del *Paradiso*, Giordano da Pisa affermava: «I filosofi danno del movimento tre belle regole [...]. E però *Idio immobile tutte le cose muove*, e questa è la terza regola, la quale danno i filosofi nel movimento, che dicono ch’è mistieri che ogni movimento sia da cosa immobile, che non si muti». Cfr. *Quaresimale fiorentino (1305-1306)*, C. Delcorno (ed.), Sansoni, Firenze 1974, pp. 132-133.

17 Cito dalla, poco affidabile, edizione curata da V. Nannucci, G. Piatti, Firenze 1845, pp. 543-544. È utile ricordare che il v. 3 dell’*O qui perpetua* era già stato usato

Gli fanno eco nel Quattrocento Bartolomeo di Colle Val d'Elsa e nel Cinquecento, più estesamente, Cristoforo Landino, che coglie l'occasione per fornire una sua personale rilettura della "prima via" dell'Aquinate per dimostrare l'esistenza di Dio:

la gloria, la gloriosa opera, et è l'opera di Dio l'universo, *di colui che tucto muove*: i. di Dio, et è color rhetorico decto circuitione, che è quando quello che si può dire in una parola si dice in più, *tucto muove*: onde Boetio: "Stabilisque movens [*sic!*] das cuncta moveri". Solo adunque lui è stabile; questo così pruova Tomaso aquinate, ogni cosa che è mossa conviene che sia mossa da altri, chome è sole luna et gl'altri. El perché acciò che non habbiamo a procedere in infinito è necessario porre uno motore immobile. Iddio adunque immobile muove, et tanto significa *chi tucto muove* quanto Iddio, imperò che lui essendo stabile et immobile è primo motore; lui muove gl'angeli et gl'angeli et cieli et e cieli con loro revolutioni inducono giù nel mondo diversi effecti. Adunque Iddio è primo motore et prima cagione di tucte le cagioni¹⁸.

Nella sua prima lezione sul canto I del *Paradiso* Varchi, offrendone un commento letterale, si riallaccia alla tradizione esegetica che identifica Primo Motore e Creatore e spiega che «non vuole significare altro il poeta se non che 'l Motore, ciò è Dio, dà l'essere e 'l vivere a tutte le cose di tutto il mondo». Tuttavia egli richiama l'attenzione sul diverso approccio al problema della creazione da parte dei teologi, «ai quali dovemo credere noi Cristiani», e dei filosofi naturali, in particolare dei «Peripatetici»¹⁹.

nell'Ottimo Commento nello spiegare *Paradiso*, XXIV, vv. 130-132, G. Inglese (ed.), ove Dio «tutto il ciel move, non moto»: cfr. *Ottimo Commento alla "Commedia"*, G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto (edd.), ENCD, vol. 6.3, p. 1743. In proposito cfr. LOMBARDO, *Boezio in Dante*, pp. 501-502, che mostra la lunga fortuna di questa tradizione esegetica.

18 CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, P. Procaccioli (ed.), ENCD, vol. 28.4, p. 1564. Da Landino riprenderanno il parallelismo fra i due testi Trifone Gabriel e Bernardino Daniello. In proposito si veda LOMBARDO, *Boezio in Dante*, pp. 500-501.

19 VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie [...]*. Vol. I, pp. 196-200; le citazioni sono dalle pp. 196, 199. Nel sottolineare che Dio dà essere e vita alle creature Varchi è in sintonia con quanto avevano sostenuto Francesco da Buti e Cristoforo Landino *ad locum*.

Questa distinzione ritorna anche nella sopracitata lezione decima, ove Varchi approfondisce alcuni dei temi toccati nel commento letterale. A suo avviso, infatti, questo commento non è sufficiente: «fornita la sposizione», sarebbe stato opportuno «disputare alcune quistioni». Bersagliato dalle critiche di quanti sostenevano, in modo a suo giudizio infondato, che «nell'Accademia non si debbe favellare di cose filosofiche», Varchi decise però di rinunciare al metodo esegetico che avrebbe preferito: un metodo squisitamente scolastico, in cui all'*expositio litterae* doveva seguire la *disputatio*. Si risolse quindi ad adottare un procedimento diverso, presentato in questi termini, anch'essi di chiara ispirazione scolastica:

ho pensato [...] non di disputare, ma di recitare brevemente e dichiarare se non tutti quegli dubbi che per piena intelligenza di questo primo Capitolo si ricercavano, almeno quegli che mi sono paruti più necessari²⁰.

Il primo di questi sette «dubbi» riguarda proprio la nozione di Dio come Primo Motore e pone l'interrogativo seguente: «perché volendo Dante significare Dio, dicesse: *colui che tutto muove*». Tale interrogativo è per Varchi ineludibile: considerato che Dio, di per sé ineffabile, è chiamato diversamente dai «poeti» e da «altri scrittori», ma anche dai «filosofi» e dai «teologi», non può stupire che «alcuni» si chiedano perché «Dante in questo luogo dove egli è teologo, volendo significare Dio, lo significò dal movimento e non da altra operazione e perfezione sua, come egli fece in molti altri luoghi, essendo il movimento appartenente non al metafisico, ma al filosofo naturale»²¹.

La risposta di Varchi ruota intorno al problema della dimostrabilità dell'esistenza delle sostanze separate e di Dio, e più precisamente intorno al problema di quale sia la scienza, aristotelicamente intesa, all'interno della quale tale dimostrazione è possibile:

²⁰ *Ibidem*, pp. 396-397. Già nelle lezioni sul canto XXV del *Purgatorio* Varchi si era mostrato consapevole dell'esigenza che l'insegnamento all'Accademia seguisse un metodo diverso da quello in uso nelle università: cfr. *ibidem*, p. 98.

²¹ *Ibidem*, pp. 397-398.

deveno sapere, che egli fu ed è quistione grandissima non solamente tra' filosofi e teologi insieme, ma ancora tra i teologi medesimi ed i medesimi filosofi, a chi s'appartenesse di provare le sostanze separate, cioè che Dio e l'altre Intelligenze fussero, o al metafisico o al naturale²².

Elencati i commentatori greci, arabi e latini favorevoli alla prima ipotesi, Varchi sottolinea che «Averroè, quel grandissimo arabo, pruova il contrario, cioè che solo il filosofo naturale può dimostrare le sostanze astratte»²³. Varchi coglie qui un'effettiva specificità di Averroè, che aveva preso le distanze da Avicenna secondo il quale la metafisica andava intesa come scienza dell'essere in quanto essere, come ontologia generale, e non come teologia, primariamente rivolta allo studio delle sostanze immateriali e di Dio. Per Avicenna infatti se la metafisica avesse Dio per suo soggetto proprio non potrebbe dimostrarne l'esistenza, dal momento che secondo Aristotele (*An. Post.*, I, 10) nessuna scienza può dimostrare l'esistenza del proprio soggetto. Averroè aveva ribattuto che l'impossibilità di formulare prove dell'esistenza di Dio non rappresenta un limite della metafisica e non le impedisce di essere considerata come la scienza delle sostanze immateriali. Aristotele infatti aveva provato la loro esistenza all'interno di un'altra scienza, cioè nella fisica, e nel farlo, coerentemente con un'altra regola della sua epistemologia (*An. Post.*, I, 9) secondo la quale una scienza non può dimostrare i suoi principi, aveva proposto argomenti di tipo induttivo: lungi dal procedere a una deduzione dell'esistenza di Dio, principio primo della natura, nella sua *Fisica* Aristotele era risalito dagli effetti alle cause, mostrando che l'esistenza di un primo moto nella natura, cioè l'eterna rotazione del cielo, comporta l'esistenza di un Primo Motore Immobile che, dotato di una forza infinita, non può che essere una forma immateriale²⁴.

22 *Ibidem*, p. 398.

23 *Ibidem*.

24 Per un'introduzione al problema si veda M. DI GIOVANNI, *Averroè*, Carocci, Firenze 2017, pp. 207-210. Le critiche di Averroè alla concezione avicenniana della metafisica sono attentamente ricostruite da A. BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*, «Medioevo» 32 (2007), pp. 61-97.

Varchi presenta ampiamente le «due ragioni potentissime» proposte da Averroè:

la prima delle qual è questa: Niuna scienza pruova mai che il subbietto di lei sia, nè alcuna delle sue parti principali, anzi lo presuppongono tutte: il subbietto della Metafisica sono le sustanze astratte: dunque il metafisico non può provarle. La seconda è tale: Solo l'eternità del moto mostra che le sostanze siano, e l'eternità del moto appartiene al filosofo naturale: dunque solo il filosofo naturale dimostra le sostanze astratte; perciocchè se il moto è eterno, anche il mobile viene a essere eterno, dunque anche il motore sarà eterno altramente non potrebbe muovere in eterno²⁵.

Secondo Varchi la posizione di Averroè è corretta non solo dal punto di vista interpretativo, in quanto corrispondente all'autentico pensiero di Aristotele, ma anche dal punto di vista teoretico. Dante l'avrebbe condivisa e avrebbe aperto il *Paradiso* definendo Dio come «Colui che tutto move» proprio per sottolineare che la ragione umana può giungere a provare l'esistenza di Dio a partire da una riflessione sul movimento, quindi sul terreno della fisica e non della metafisica:

a noi basterà sapere che, secondo Aristotile ed Averroè suo commentatore, solamente l'eternità del moto può provare il primo Motore essere astratto, e così non al filosofo divino, ma al naturale solo appartiene dimostrare le sostanze separate; e per questa cagione Dante, *come grandissimo Peripatetico ed Averroista*, disse:

*La gloria di colui che tutto muove*²⁶.

Varchi chiarisce che il termine «tutto» non va frainteso, perché «il sentimento di Dante non è che tutte le cose si muovano, chè bene sapeva egli la divisione che fa Aristotile nell'ottavo della *Fisica*, cioè che delle cose alcune sempre si muovono, alcune sempre stanno ferme, alcune quando si muovono e quando stanno ferme»; quindi conclude che l'incipit del *Paradiso* vuole porre l'accento sul

25 VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie* [...]. Vol. I, pp. 398-399.

26 *Ibidem*, pp. 399-400.

fatto «che tutte le cose che si muovono, si muovono dal primo Motore», il quale, come aveva ricordato poco prima, «è immobile e per se e per accidente»²⁷.

Secondo Varchi si tratta della stessa tesi sostenuta, nei medesimi termini, da Severino Boezio. Abbiamo visto che già Pietro Alighieri aveva accostato il terzo verso dell'*O qui perpetua* del *De consolatione philosophiae* al primo verso del *Paradiso*, evitando però di segnalarne la chiara ispirazione aristotelica. Trifone Gabriel, Bernardino Daniello e Cristoforo Landino documentano quanto questa linea interpretativa fosse diffusa ancora nel Cinquecento, ma Varchi si spinge oltre, cogliendo la presenza di echi aristotelici non solo nell'*incipit* del *Paradiso* ma già nel carne boeziano. L'intuizione non è banale, considerato che questo carne è così ricco di spunti platonici che ancora alcuni interpreti contemporanei lo leggono esclusivamente in questa chiave²⁸. Va detto però che Varchi si avvale dichiaratamente di una fonte che lo aiuta a interpretare la formula «*stabilisque manens das cuncta moveri*», cioè il commento al *De consolatione philosophiae* di «S. Tommaso»²⁹. Oggi sappiamo che in realtà questo commento non è opera dell'Aquinata: secondo alcuni sarebbe attribuibile a William Wheatley – un maestro inglese formatosi a Parigi e attivo a Stamford nei primi decenni del XIV secolo – ma più probabilmente venne redatto nel XV secolo in area germanica³⁰. Comunque sia, Brancato ha segnalato di recente che Varchi lo

27 *Ibidem*, pp. 400-401.

28 Emblematico in questo senso W. BEIERWALTES, *Consolazione nel concetto*, in *Id.*, *Pensare l'Uno*, tr. it. di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 276-288. È curioso constatare come i commentatori medievali e rinascimentali che, da Pietro Alighieri in avanti, hanno accostato l'*O qui perpetua* all'*incipit* del *Paradiso* siano ignorati dai tanti dantisti contemporanei che insistono sulla sua ispirazione boeziana. È il caso fra gli altri di M. ARIANI, *"Lux inaccessibilis". Metafore e teologia della luce nel "Paradiso" di Dante*, Aracne, Roma 2010, p. 186, che pure ritiene l'intera cantica profondamente influenzata dal carne boeziano, che sarebbe «un vero e proprio palinsesto della macchina paradisiaca dantesca». LOMBARDO, *Boezio in Dante*, rappresenta una felice eccezione alla regola.

29 VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie [...]*. Vol. I, p. 401.

30 La prima ipotesi, avanzata da tempo, è stata difesa di recente da A. LUCIA, *"Unde Boetius in tractatu de summo bono dicit"*. Il *"De summo bono"* di Boezio di Dacia nel commento di William Wheatley (XIV secolo) alla *"Consolatio Philosophiae"* di Boezio,

riprende alla lettera laddove si riferisce al Vangelo di Giovanni e alla sua interpretazione³¹. Si può aggiungere che, pur attingendo anche ad altre fonti, l’intera lettura del parallelismo Dante-Boezio proposta da Varchi dipende dallo Pseudo-Tommaso. Questi infatti scrive:

Notandum, quod Deus est stabilis, idest immutabilis, quia nulla specie motus movetur.

Non generatione et corruptione, cum sit ingenerabilis et incorruptibilis. Nec augmentatione et diminutione, cum non sit quantus. Non alteratione nec loci mutatione, cum sit impartibilis. Et *probat Aristoteles octavo Physicorum*, ex ordine moventium et mobilium necesse esse devenire ad aliquod primum *omnino immobile et per se et per accidens*.

[...].

Aliter exponitur: “Stabilisque manens das cuncta moveri”: *non quod omnia moveantur, sed quicquid movetur te dante movetur*. Et simile genus locutionis habetur *Joan. primo*: “Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”. *Non quod omnes simul illuminentur: sed omnes qui illuminantur, a Deo illuminantur*³².

Afferma a sua volta Varchi:

E se chi che sia dubitasse contra Dante, dicendo non esser vero che tutte le cose si muovano, come esempigrazia tutta la terra e il primo Motore stesso, il quale è *immobile per se e per accidente*, rispondiamo che il sentimento di Dante *non è che tutte le cose si muovano*,

«Studi medievali» 53 (2012), pp. 93-115, che mostra interessanti paralleli fra il prologo del commento al *De disciplina scholarium* di William Wheatley e quello al *De consolatione* e ritiene che ciò rappresenti «una prova almeno favorevole all’attribuzione di entrambi i commenti al maestro inglese». Il commento sembra in realtà più tardo e proveniente dall’area germanica (cfr. D. BRANCATO, *Il “Boezio” di Benedetto Varchi*, Olschki, Firenze 2018, pp. 31-32), ma solo un’analisi approfondita della tradizione manoscritta potrà consentire di datarlo e contestalizzarlo meglio. Per una critica dell’interpretazione complessiva che Lucia offre del commento dello pseudo-Tommaso rimando a L. BIANCHI, “*Vae vobis homines*”: *una massima di “Avenzoresh” e le sue metamorfosi fra XIII e XVI secolo*, in RODOLFI (a cura di), “*Ratio practica*” e “*ratio civilis*”, pp. 225-248: 242-245.

31 Cfr. BRANCATO, *Il “Boezio” di Benedetto Varchi*, pp. 130-132.

32 Cito questo commento dall’edizione inclusa nell’ed. Parmensis degli *Opera Omnia* di Tommaso d’Aquino, vol. 23.3, p. 81.

chè bene sapeva egli la divisione che fa Aristotile nell'ottavo della *Fisica*, cioè che delle cose alcune sempre si muovono, alcune sempre stanno ferme, alcune quando si muovono e quando stanno ferme; ma voleva dir Dante *che tutte le cose che si muovono, si muovono dal primo Motore*, nè poteva dinominarlo da operazione più manifesta che dal muovere, perché prima muove, poi mediante detto moto fa l'altre cose tutte quante. E questa medesima sentenza, con questo medesimo modo di favellare, disse il non men santo che dotto Boezio Severino in quel suo d'oro e veramente dottissimo e santissimo libro della Consolazione nella [sic] Filosofia, quando cantò:

*O qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum coelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes, stabilisque manens das cuncta moveri.*

Il qual luogo interpretando S. Tommaso, allega quel passo del vangelo di S. Giovanni che dice: "qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum", e lo espone, non che Dio illumini tutti gli uomini che vengono in questo mondo, ma che tutti quegli che sono illuminati, sono illuminati da lui; così il primo Motore non muove tutte le cose, ma muove tutte quelle che si muovono³³.

In conclusione, come altri commentatori antichi Varchi enfatizza l'ispirazione boeziana del *Paradiso*. Tuttavia egli sostiene che, prima di essere "boeziano", Dante fu anzitutto un «grandissimo Peripatetico» e, più precisamente, un «Averroista». Se quattro secoli dopo Bruno Nardi avrebbe sostenuto che, ben presente in alcune

33 VARCHI, *Lezioni sul Dante e prose varie [...]*. Vol. I, pp. 400-401. L'obiezione fondata sull'immobilità della Terra («se chi che sia dubitasse contra Dante, dicendo non esser vero che tutte le cose si muovano, come esempigrazia tutta la terra»), è abbastanza curiosa ma ha fondamento nella tradizione esegetica. Essa risale infatti al commento *ad locum* di Benvenuto da Imola (https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=137553010010&cmd=gotoresult&arg1=8), «Et si obiicitur de terra quae est immobilis, dicendum est quod est verum quoad partem, non quoad totum»; ed era stata ripresa da Giovanni di Serravalle (https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=141653010010&cmd=gotoresult&arg1=12): «posset tamen quis dicere: etiam terra non movetur, quia in medio omnium sita, in eternum stat. Respondetur, quod licet terra non moveatur quantum ad se totam, tamen eius partes moventur».

opere filosofiche, l'averroismo nell'ultima Cantica aveva lasciato solo qualche "residuo", Varchi ritiene che esso condizioni la stessa immagine di Dio proposta sin dal primo verso: un Dio creatore che è anzitutto il Primo Motore Immobile, alla cui esistenza l'uomo, nella sua vita terrena, non giunge grazie alla speculazione metafisica ma tramite una più prosaica riflessione sulla mutabilità del mondo fisico.

La filosofia nelle “altre opere”

Nella prefazione alla traduzione italiana del suo *Dante Philomythes and Philosopher*, pubblicata nel 1984 come *L'uomo e il cosmo*, Patrick Boyde ricordò che l'originario titolo inglese mirava a sottolineare che Dante fu al tempo stesso un poeta, un amante del mito e un filosofo; chiari che tale titolo era ispirato a un celebre passo della *Metafisica* (I, 2, 982b17-19) di Aristotele; e dopo aver spiegato il significato del termine *philomythes* – così come aveva fatto nella introduzione all'edizione inglese del 1981 – aggiunse: «Il termine filosofo, amante della vera conoscenza, non richiede spiegazioni»¹.

Abbiamo qui un buon esempio dell'atteggiamento recentemente criticato da Zygmunt G. Barański, che ha giustamente rilevato che sebbene «siano sempre stati sensibili alle specificità storiche e culturali» delle idee di Dante, i suoi maggiori studiosi «si sono dimostrati molto meno interessati a definire in modo filologicamente preciso la maniera in cui il poeta intendeva lo scopo e la natura di particolari ambiti della conoscenza, dell'epistemologia e dell'attività intellettuale, come “filosofia”, “teologia”, “sapienza”»². In effetti se Boyde era forse troppo ottimista nel presumere che i lettori

1 BOYDE, *L'uomo nel cosmo: Filosofia della natura e poesia in Dante*, tr. it di E. Graziosi, il Mulino, Bologna 1984, p. 18.

2 Le poche eccezioni alla regola vengono, significativamente, da uno studioso di Dante che fu anzitutto uno storico della filosofia: cfr. A. MAIERÙ, *Sull'epistemologia di Dante*, in P. BOYDE, V. RUSSO (a cura di), *Dante e la scienza*, Longo, Ravenna 1995, pp. 157-172; ID., *Dante di fronte alla “Fisica” e alla “Metafisica”*, in M. PICONE, TH.J. CACHEY JR, M. MESIRCA (a cura di), *Le culture di Dante: Studi in onore di Robert Hollander*, Cesati, Firenze 2004, pp. 127-149. La citazione è da BARAŃSKI, *Dante and Doctrine*, p. 12, n. 6 [ora in ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, p. 47, n. 7].

italiani contemporanei abbiano ben presente la definizione che un elementare dizionario offre del termine “filosofo”, non vi è dubbio che al tempo di Dante il suo significato era ancor più controverso. Che tipo di intellettuali venivano qualificati come “filosofi” fra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo? Dante era ritenuto un “filosofo”? Si considerava tale? Quali delle sue opere (ammesso ve ne sia qualcuna) erano riconosciute come filosofiche da lui e dai suoi contemporanei, e quali dovrebbero essere considerate tali da noi oggi?

Rispondere a queste domande è più complesso di quanto si potrebbe immaginare, specialmente se si considera il peculiare sviluppo degli studi sulla filosofia medievale. Non si dovrebbe mai dimenticare che dalla fine dell'Ottocento in avanti la storia della filosofia medievale poté svilupparsi e acquisire lo status di disciplina istituzionalizzata muovendo da alcune forti assunzioni relative a ciò che la filosofia fu durante il medioevo. Non occorre precisare che i medievisti avevano opinioni differenti su questo punto, ma dovevano tutti fronteggiare un problema che gli storici della filosofia antica, moderna e contemporanea potevano ignorare: i medievisti si sentivano infatti obbligati a argomentare che dal VI al XIV secolo la filosofia era esistita davvero, benché i maggiori pensatori del periodo fossero dei *clerici*, spesso appartenenti agli Ordini religiosi, e produssero principalmente, anche se non esclusivamente, opere di argomento teologico. Di conseguenza molti medievisti cercarono di sottolineare in primo luogo che la filosofia venne praticata in modo abbastanza libero e come autonoma forma di sapere, distinta dalla teologia razionale; in secondo luogo che i pensatori medievali diedero un contributo significativo allo sviluppo dell'indagine filosofica perché, oltre a discutere il cosiddetto problema del rapporto ragione-fede, condussero importanti ricerche negli ambiti corrispondenti alle principali discipline in cui la filosofia tradizionalmente si articola. Così le prime generazioni di storici della filosofia medievale (da Victor Cousin e Jean-Barthélemy Hauréau a Josef Kleutgen, da Pierre Mandonnet e Martin Grabmann fino a Maurice De Wulf) cercarono di mostrare come nelle opere dei pensatori medievali si possa trovare un insieme di dottrine strettamente filosofiche, che si conformano perfettamente alle tradizionali branche della filosofia: logica, epistemologia, filosofia della natura, etica,

metafisica. Étienne Gilson – che introdusse la controversa nozione di “filosofia cristiana” – e Fernand Van Steenberghen – che la rifiutò, distinguendo fra la filosofia intesa “in senso largo” (una *Weltanschauung*, identificabile nel medioevo con l’immagine cristiana del mondo) e “in senso stretto” (opera sistematica della ragione “pura”, separata dalla teologia) – concordavano nel ritenere che è lecito “estrarre” dagli scritti dei grandi *teologi* medievali le loro dottrine filosofiche; concordavano inoltre nel ritenere che si è perciò autorizzati a usare passi tratti dalle *Summae* di Tommaso, così come dai commenti alle *Sentenze* di Scoto e di Ockham, per valutare il loro apporto allo sviluppo della logica, dell’epistemologia, dell’ontologia eccetera.

Non c’è bisogno di dire che un simile approccio, oltre a trascurare rilevanti aspetti del contesto culturale e istituzionale in cui essa si sviluppò, identificava impropriamente la *filosofia* medievale con una selezione di temi discussi nelle opere dei grandi *teologi* del XIII e XIV secolo: i pensatori precedenti erano ridotti a semplici “precursori”; i maestri delle Arti duecenteschi e trecenteschi, che insegnavano non solo la grammatica, ma la logica e la filosofia di Aristotele, erano visti come figure minori, degne di essere incluse nel quadro complessivo solo nella misura in cui avevano avuto a che fare con i grandi *teologi*; pensatori privi di formazione universitaria o la cui produzione non appariva come integralmente “professionale” (incluse figure maggiori come Raimondo Lullo, Dante e Meister Eckhart) erano spesso ignorati, a volte venivano velocemente liquidati con etichette vaghe (mistico, poligrafo eccetera), altre volte erano considerati come meri “divulgatori” di idee poco originali.

Negli ultimi tre o quattro decenni molti storici hanno messo in discussione e decostruito quest’approccio alla filosofia medievale. Richiamata l’attenzione sul fatto che durante il medioevo il termine *philosophia* coprì un campo semantico ampio e mutevole, essi hanno sostenuto che la pratica di selezionare un insieme di teorie contenute in opere teologiche e qualificarle come “filosofia” è del tutto anacronistica; hanno mostrato che, d’altro canto, persino le sofisticate trattazioni di problemi logici e fisici che si incontrano nel XIII e XIV secolo hanno un essenziale *background* teologico; hanno criticato la propensione a sovrapporre definizioni contemporanee

della filosofia a quelle circolanti nel medioevo; hanno infine rifiutato l'idea che la Scolastica ne sia la più elevata, o addirittura l'unica espressione. Questa nuova tendenza (Alain de Libera negli anni Novanta del secolo scorso parlò di *nouveau médiévisme*) ha permesso agli storici delle ultime generazioni di riservare la dovuta attenzione alle molteplici concezioni della filosofia che di fatto esistettero durante il medioevo, e di allargare considerevolmente il campo di ricerca mettendo in discussione le gerarchie che i loro predecessori avevano generalmente accettato: gerarchie fra periodi (il mito del Duecento come età d'oro della Scolastica, seguito dalla "crisi" del Trecento, è stato abbandonato); gerarchie fra discipline (oggi nessuno identifica più lo "spirito" del pensiero medievale con la teologia o la metafisica); gerarchie fra autori "maggiori" e "minori" (per esempio è ormai chiaro a tutti che un maestro delle Arti come Boezio di Dacia e un teologo come Enrico di Gand sono, entrambi, grandi figure); gerarchie fra testi "originali" e "profondi", nati dall'insegnamento universitario e scritti in latino, e testi "divulgativi" scritti in volgare (è sufficiente pensare a Nicole Oresme per capire che le frontiere fra le lingue non corrispondono necessariamente a quelle fra i livelli qualitativi della produzione intellettuale)³.

Sin qui tutto bene. I medievisti ormai generalmente adottano una nozione ampia e inclusiva di "filosofia" che, sebbene problematica dal punto di vista teorico, risulta euristicamente utile. In questa

3 La letteratura in materia è immensa: si veda almeno IMBACH, MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*; DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, pp. 68-75; ID., *Retour de la philosophie médiévale?*, «Le Débat» 72 (1992), pp. 155-169; IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 9-11; BIANCHI, *Testi e contesti nel "nuovo medievismo" italiano*, in E. DONAGGIO, E. PASINI (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia: Omaggio a Carlo Augusto Viano*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 109-122; C. KÖNIG-PRALONG, *L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950. Méthodes, textes, débats*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 64 (2009), pp. 143-169. Utili informazioni sui diversi usi di *philosophia* e termini relati nel medioevo si trovano in E. PORTALUPI, "*Philosophia*" e lemmi affini nel "*Thesaurus formarum*", in B.M. TOCK (éd. par), "*In principio erat verbum*": *Mélanges offerts en hommage à P. Tombeur*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 253-300. [Fra i contributi recenti spicca l'importante saggio di P. PORRO, *La filosofia dei medievali e la filosofia dei medievisti*, «Giornale critico della filosofia italiana» 102 (2023), pp. 413-437, che a pp. 432-433 ritorna sulla tendenza dei pensatori medievali a concepire la filosofia come "sistema chiuso"].

prospettiva Ruedi Imbach e la sua “scuola” hanno avuto il gran merito di richiamare l’attenzione sul crescente interesse dei laici per i dibattiti filosofici e sul loro ruolo nel diffondere al di fuori degli ambienti universitari l’ideale della vita filosofica⁴. Tuttavia quando essi giustamente sottolineano che la vita e l’opera di Dante offrono una testimonianza significativa di questo fenomeno culturale importante e precedentemente trascurato, quando fanno di lui – insieme a figure profondamente differenti, come Francesco Petrarca e Christine de Pizan – un campione della cosiddetta *philosophie laïque*, essi veicolano anche due idee che, lungi dall’essere ovvie, richiedono ulteriori approfondimenti: che Dante si ritenne un filosofo e che considerò svariate sue opere come filosofiche⁵.

Discuterò separatamente questi due temi, fra loro intrecciati, cominciando dal primo per una precisa ragione: allontanandosi da Boezio e seguendo la concezione dei termini paronimi diffusa dai grammatici latini, Dante stesso nel *Convivio* (3, xi, 5-6) sostenne che fu il termine concreto «filosofo» a generare l’astratto «filosofia», che è «lo vocabulo del suo propio atto»⁶.

4 Si vedano IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 131-149; IMBACH, “*Translatio philosophiae*”. *Dante e la trasformazione del discorso scolastico*, pp. 104-110; CHENEVAL *Einleitung*, pp. xxxviii-li. Sulla cosiddetta *déprofessionalisation* dell’ideale della vita filosofica e la sua diffusione al di fuori dell’università (con riferimenti a Dante e Eckhart) cfr. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, pp. 23-24, 334-335.

5 Si veda IMBACH, “*Translatio philosophiae*”. *Dante e la trasformazione del discorso scolastico*, in particolare pp. 104-105. È significativo che nella chiusa di questo saggio, consacrato alla concezione dantesca della filosofia, Imbach citi un passo della *Critica della Ragion Pura* («Dottrina trascendentale del metodo», c. 3, «L’architettura della ragion pura») ove Kant distingue «il concetto scolastico» e il «concetto cosmico» della filosofia che «interessa necessariamente tutti» e concluda che anche Dante «in questo senso sarebbe stato molto orgoglioso di definirsi filosofo» (cfr. *ibidem*, p. 114). Già nel volume *Dante, la filosofia e i laici* Imbach aveva rilevato l’originale contributo di Dante alla filosofia (cfr. in particolare pp. 135-142, 151) e, nelle osservazioni finali (p. 215), aveva abbozzato un parallelismo fra Dante e Kant sottolineando la loro comune posizione a favore del «primato della ragione pratica».

6 Su questo passo e le sue fonti cfr. R. MIGLIORINI FISSI, “*Onde filos e sofia ...*” (*Conv. III xi 5 e Rett. 17, 6*), «Studi danteschi» 55 (1978), pp. 179-214 (sui grammatici come fonte di Dante su questa questione cfr. in particolare pp. 211-13); J. BARTUSCHAT, *La “filosofia” di Brunetto Latini e il “Convivio”*, in BARTUSCHAT, ROBIGLIO (a cura di), *Il “Convivio” di Dante*, pp. 33-51.

7.1. *Phylosophie domesticus*

È noto che alcuni dei suoi contemporanei considerarono Dante non solo un poeta, ma anche un filosofo e un teologo. Basti pensare all'epitaffio di Giovanni del Virgilio («theologus Dantes, nullius dogmatis expers, quod foveat claro philosophia sinu»), oppure alle glosse all'*Inferno* di Jacopo Alighieri («illustro [*sic*] filosofo e poeta») e di Graziolo de' Bambaglioli («philosophye verum alumpnum et poetam excelsum»)⁷. È altrettanto noto che una delle più influenti fonti di quest'immagine di Dante è la biografia stesa da Giovanni Boccaccio, che scrive che «alcuni il chiamarono sempre “poeta”, altri “filosofo” e molti “teologo” mentre visse». Boccaccio aggiunge che Dante fu «uomo nel grembo della filosofia nutricato»⁸. È stato rilevato che questa presentazione dipende da quanto nel 1315 aveva scritto lo stesso Dante, che nella dodicesima epistola si era definito come «phylosophie domesticus»⁹. Credo che sinora non si sia però rilevato come, pur attingendo a questo passo, Boccaccio usi una formula che ha un chiaro sapore boeziano e che Dante *non* usò, né in questa sua lettera né altrove, dicendo piuttosto nel *Convivio* (I, III, 4) di essere stato «nutrito» da Firenze¹⁰. Da attento lettore della *Consolazione della filosofia* – e da grande ammiratore di Boezio, pronto a immedesimarsi con lui in quanto mandato in “esilio”¹¹ – Dante era consapevole delle differenze che li separava-

7 L'epitaffio di Giovanni del Virgilio è citato in GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, M. Fiorilla (ed.), in *NECOD*, vol. 7.4, I red., 91, p. 64; II red., 65, p. 134. Cfr. inoltre JACOPO ALIGHIERI, *Chiose all'“Inferno”*, S. Bellomo (ed.), Anternore, Padova 1990, *Proemio*, l. 5, p. 85; GRAZIOLO BAMBAGLIOLI, *Commento all'“Inferno” di Dante*, L.C. Rossi (ed.), Scuola Normale Superiore, Pisa 1998, *Proemio*, I, p. 3.

8 GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello*, M. Fiorilla (ed.), in *NECOD*, vol. 7.4, I red., 26 e 164, pp. 41 e 91.

9 DANTE ALIGHIERI, *Epistole*, M. Baglio (ed.), in *NECOD*, vol. 5, XII, III, 6, p. 222.

10 Nella *Questio de aqua et terra*, M. Rinaldi (ed.), in *NECOD*, vol. 5, I, 3, p. 694, si dice: «cum in amore veritatis a pueritia mea continue sim nutritus». Il riferimento all'infanzia mostra che qui l'amore per la verità non può essere semplicemente identificato con la filosofia, come spesso si presume.

11 Su questo punto rimando a BIANCHI, *A “Heterodox” in Paradise?*, pp. 96-97 [= *supra*, pp. 83-85]. Il più recente studio d'insieme su Boezio in Dante è LOMBARDO, *La “Consolatio”*.

no. Diversamente da Dante, Boezio poteva dire di essere stato «nutrito [innutritum] di studi eleatici e accademici», «nutrito [nutritus] dal latte» di donna filosofia¹². Dante semplicemente dice di essere «phylosophie domesticus», espressione che può significare “servitore”, o meglio “familiare” della filosofia¹³. Quest’affermazione è coerente con quanto aveva scritto in un famoso passo autobiografico del *Convivio* (II, XII, 2-7), cioè che si era innamorato della «donna gentile» – figura allegorica della filosofia – dopo la morte nel 1290 del suo primo amore, Beatrice; e che questo “secondo amore”, cui era giunto relativamente tardi per gli standard medievali, non era filiale come quello di Boezio ma violentemente passionale. Non per nulla Dante lo descrive mescolando il linguaggio sapienziale dei libri solomonici dell’Antico Testamento, le metafore erotiche del *Cantico dei cantici* e la terminologia ricca di allusioni sessuali della letteratura cortese¹⁴.

Nella *Questio de aqua et terra* Dante – sempre che sia opera sua – si rivolge al suo uditorio qualificandolo come formato da uomini in *phylosophia nutriti* ma parla di se stesso come *inter vere philosophantes minimus*. Si tratta di «una formula la cui modestia aggettivale maschera una sostanziale *hybris*» come afferma Albert Ascoli? Dobbiamo invece prenderla più seriamente, come suggerisce Barański?¹⁵

12 ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, C. Moroschini (ed.), I, pr. I, 10 e pr. II, 2, pp. 6 e 8.

13 La formula è poco comune. L’ho trovata solamente nella *Cronica Boemorum* redatta da Cosma da Praga all’inizio del XII secolo: cfr. COSMAS PRAGENSIS, *Cronica Boemorum*, B. Bretholz (ed.), in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum germanicarum*, n.s. 2, Weidmann, Berlin 1955, II, 28, p. 123.

14 Si veda DRONKE, *Dante’s Second Love*, in particolare pp. 26-30, dove vengono esaminate le differenze fra la filosofia personificata da Boezio e la «donna gentile» (ma senza notare che l’enfasi di Boezio sul fatto che egli fu nutrito da donna Filosofia non è presente in Dante). Sulle connotazioni sessuali dell’amore dantesco cfr. DRONKE, *Dante’s Second Love*, pp. 38; P. NASTI, “Vocabuli d’autori e di scienze e di libri” (*Conv.*, II xii 5): *percorsi sapienziali di Dante*, in G. Ledda (a cura di), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, Ravenna 2011, pp. 121-178: 136-153; le note a DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), pp. 477-479, pp. 493-494.

15 *Questio de aqua et terra*, M. Rinaldi (ed.), in *NECOD*, vol. 5, XXI, 71, p. 738 e I, 1, p. 694. Su queste formule si vedano ASCOLI, *Dante and the Making*, p. 233, n. 10; Z. BARAŃSKI, “With such vigilance, With such effort!” *Studying Dante “Subjectively”*,

La sincerità di un simile *topos* (che senza dubbio richiama l'auto-descrizione di San Paolo in 1 Corinti 15,9 come *minimus apostolorum*) è di difficile valutazione, ma quel che mi interessa qui non è tanto l'alternativa fra arroganza e umiltà, quanto la resa precisa dell'espressione, che a mio avviso non significa "l'ultimo dei filosofi" (come nella variante che troviamo nella chiusa della *Questio*: «*philosophorum minimum*»¹⁶), ma "l'ultimo fra coloro che praticano la filosofia".

Si tratta di una distinzione sottile ma significativa, per due motivi. In primo luogo grazie ad Anna Pegoretti sappiamo che il termine latino *philosophantes* – così come l'italiano *filosofanti* impiegato da Dante nel passo autobiografico del *Convivio* (II, XII, 7) – veniva talvolta usato come sinonimo di *philosophi*, in altri casi era applicato in senso dispregiativo ad alcuni teologi, ma spesso designava in generale tutti coloro che studiavano e praticavano la filosofia intesa in senso ampio come la più elevata forma di sapienza, ed era quindi applicabile a intellettuali di vario genere, inclusi i maestri di Teologia¹⁷. In secondo luogo, durante il medioevo non solo esistettero e convissero – come ho già osservato – molteplici *concezioni* della filosofia, ma furono disponibili diversi *modelli* di filosofo.

Nella misura in cui *philosophia* veniva intesa nel significato generale di amore per la sapienza e per il più perfetto modo di vivere era lecito identificarla con la vera conoscenza e la vera virtù, quindi con la fede e la pratica cristiana: in questa prospettiva, che rappresenta

«Italian Culture» 33 (2015), p. 55-69: 62; Id., *Sulla formazione intellettuale di Dante: Alcuni problemi di definizione*, «Studi e problemi di critica testuale» 90 (2015), pp. 31-54: 36. Merita di essere segnalato che un *topos* simile venne usato persino da Tommaso d'Aquino alla fine di uno dei suoi trattati più polemici, il *De unitate intellectus*, ben noto negli ambienti italiani frequentati da Dante. Qui Tommaso si definì infatti come «*minimus*» fra coloro che «difendono con zelo la verità [*ueritatis zelatores*]»: cfr. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 43, p. 314.

¹⁶ Cfr. TH.J. CACHEY, *La verità (e l'imbarazzo) della "Questio"*, in G. LEDDA (a cura di), *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale. In ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, Centro dantesco dei frati minori conventuali, Ravenna 2018, pp. 137-165: 154-155, che acutamente sottolinea il senso di ansietà e vulnerabilità dell'autore (cfr. anche *ibidem*, pp. 143, 149, 157).

¹⁷ Si veda A. PEGORETTI, *Filosofanti*, «Le tre corone» 2 (2015), pp. 11-70.

va uno sviluppo della concezione patristica della filosofia come *imitatio Christi*, si potevano chiamare “filosofi” tutti quanti i credenti, e in particolare gli eremiti e i monaci. Tuttavia durante il XII secolo, quando l’influenza di autori latini come Seneca, Cicerone, Macrobio e Boezio crebbe notevolmente, pensatori come Pietro Abelardo e Giovanni di Salisbury ritennero che numerosi filosofi antichi avessero ricevuto una speciale rivelazione che aveva permesso loro di comprendere dottrine fondamentali della fede cristiana. D’altra parte Abelardo era anche convinto che questa rivelazione trovasse fondamento nella ragione naturale e richiedesse un percorso di purificazione morale: di conseguenza si sentì libero di sostenere che quello offerto dagli antichi filosofi fosse un modello di perfezione che restava valido anche per i cristiani¹⁸.

Si aggiunga che sin dal XII secolo alcuni laici, per lo più operanti presso corti reali o signorili, iniziarono a scrivere testi di filosofia naturale, morale e politica¹⁹. Quando poi le traduzioni dal greco e dall’arabo resero accessibile non solo un vasto *corpus* di scritti filosofici precedentemente ignoto, ma anche un variegato insieme di testi ermetici e di trattati di alchimia, magia naturale e fisiognomica, vennero alla ribalta altri modelli di filosofo, incluso quello dell’*hakim*: il saggio che, nel mondo islamico, coltivava forme di sapere profano

18 Sulla “sparizione” dei filosofi agli inizi dell’era cristiana si veda G. FIORAVANTI, *Da Agostino a Sidonio Apollinare: come scomparvero i filosofi in Occidente*, in A. BERTOLACCI, A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna. Saggi in memoria di F. Del Punta*, SISMEI - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 73-99; ID., *Morte e rinascita della filosofia. Da Parigi a Bologna*, in FIORAVANTI, CASAGRANDE (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 11-24; 11-13. Sulla concezione della filosofia in Abelardo si veda almeno L. VALENTE, *Philosophers and Other Kinds of Human Beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J.L. FINK, H. HANSEN, A.M. MORA-MÁRQUEZ (eds), *Logic and Language in the Middle Ages: A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leden - Boston 2013, pp. 105-123. Documentazione della ricca pluralità di significati che nel medioevo avevano il termine “filosofia” e i suoi derivati è offerta da PORTALUPI, “*Philosophia*” e *lemmi affini*; PEGORETTI, *Filosofanti*.

19 Si veda I. CAIAZZO, “*Rex illitteratus est quasi asinus coronatus*”: i laici e la filosofia nel secolo XII, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 63 (2016), pp. 347-380. Guglielmo di Conches tuttavia lamenta che ai suoi tempi «uix inuentur philosophus»: cfr. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon philosophiae*, I. Ronca (ed.), Brepols, Tournout 1997 (CCCM 152), VI, 1, 5, p. 181.

e serviva i governanti fungendo da consigliere su questioni astrologiche, mediche e etiche. Ciò spiega perché traduttori dall'arabo di opere di filosofia e di medicina (come Stefano di Pisa, Gerardo da Cremona e Filippo di Tripoli) poterono essere designati come "filosofi": ad esempio Teodoro di Antiochia – un cristiano giacobita di origine siriana formatosi a Mosul e Baghdad, che servì l'imperatore Federico II come diplomatico, traduttore, astrologo e medico – veniva spesso presentato come «il filosofo dell'Imperatore»²⁰.

Resta comunque che il cambiamento maggiore si produsse precisamente nel periodo della giovinezza di Dante, quando l'istituzionalizzazione nelle università dell'insegnamento della filosofia nelle facoltà delle Arti e l'adozione come "manuali" dei testi aristotelici di filosofia naturale, di metafisica e di morale provocò una ridefinizione dell'idea di filosofia, che venne concepita come una specifica forma di conoscenza che si avvaleva solo di principi e metodi razionali per affrontare un preciso insieme di problemi e si basava su di un ben identificato *corpus* di *auctoritates* – cioè principalmente, anche se non esclusivamente, sulle opere scritte da, o attribuite a Aristotele. In un simile contesto la maggior parte dei teologi del XIII secolo distinse chiaramente fra i *sancti*, cioè i Padri e i più autorevoli scrittori cristiani, e i *philosophi*, ossia i pensatori pagani antichi e i pensatori contemporanei non cristiani. Questi teologi infatti consideravano la filosofia come una forma di sapere profano che esprimeva quel che la mente umana può raggiungere con i suoi propri mezzi, e che perciò ha una sua ragion d'essere solo prima o al di fuori della Cristianità – principalmente nel mondo islamico. Indubbiamente essi pensavano che la filosofia (e in particolare la versione neoplatonizzata del pensiero di Aristotele che circolava in quel periodo) conservasse ancora un significato profondo per la cultura cristiana; ritenevano infatti che le sue principali conclusioni coincidessero con quanto è razionalmente vero. D'altra parte essi erano anche convinti che tali conclusioni dovevano essere integrate all'interno di una più alta forma di sapienza, sviluppata a partire da

²⁰ Sull'*hakim* come modello nella cultura latina si veda Ch. BURNETT, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate, Farnham - Burlington 2009, IV, pp. 1-78; IX, pp. 225-285.

nuove premesse fondate sulla rivelazione religiosa. Perciò benché tutti i grandi teologi del XIII secolo abbiano ovviamente “fatto filosofia” essi (Tommaso d’Aquino incluso) non si qualificavano come “filosofi”²¹.

Nella loro battaglia per introdurre una nuova concezione della filosofia come disciplina autonoma, indipendente dalla rivelazione e meritevole di essere apprezzata e praticata di per se stessa e non come semplice componente dell’impresa teologica, maestri delle Arti come Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e i loro colleghi parigini provarono a distinguersi dai maestri di Teologia, che non solo formavano un gruppo ben identificato e consapevole di sé, ma godevano di un più elevato status sociale e culturale. Proprio per questa ragione questi maestri delle Arti si presentarono orgogliosamente come i discendenti dei filosofi antichi, e iniziarono a definirsi *philosophi*, *viri philosophici*, *homines philosophici* o persino, in Italia, *layci et saeculares philosophi*²². Trascurato a lungo dai medievisti – i quali, come ho segnalato in precedenza, hanno paradossalmente scritto storie della filosofia nelle quali veniva dato poco o nessuno spazio al solo gruppo di pensatori che, nel XIII e XIV secolo, si dichiaravano “filosofi”²³ – l’emergere di questa nuova classe di filosofi “di professione”, che osavano applicare a loro stessi il termine *phi-*

21 La letteratura sull’istituzionalizzazione dell’insegnamento della filosofia nelle università del XIII secolo è troppo estesa per essere qui ricordata. Per quanto riguarda Parigi si veda almeno BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, pp. 89-127. Sul modo in cui i maestri delle Arti italiani si autorappresentano come filosofi cfr. G. FIORAVANTI, *I filosofi e gli altri*, in FIORAVANTI, CASAGRANDE (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 91-105. Relativamente a Tommaso d’Aquino si veda P. PORRO, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Firenze 2012, pp. 13-15, 68-69. È però singolare che i filosofi di professione a lui contemporanei abbiano invece considerato l’Aquinato come un filosofo: si veda a esempio SIGIERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, B.C. Bazán (ed.), 3, p. 81, che chiama Alberto Magno e Tommaso d’Aquino «praecipui viri in philosophia».

22 Cfr. almeno L. BIANCHI, “*Viri philosophici*”: nota sui prologhi dei commenti all’“*Etica*” e ai “*Meteorologica*” erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai (ms. Paris, BnF, lat. 14698), in PERFETTI (a cura di), “*Scientia*”, “*Fides*”, “*Theologia*”, pp. 253-287; 275-279; BIANCHI, *Johannes de Malignes*, 304-307; FIORAVANTI, *Morte e rinascita della filosofia*, pp. 13-15; ID., *I filosofi e gli altri*, p. 104.

23 Come ho lamentato già in BIANCHI, *Gli aristotelismi della scolastica*, pp. 20-22.

losophi dandogli un significato molto specifico, non era fenomeno sconosciuto a Dante. Ammesso che la *Questio* sia autentica e che quindi, in un singolo passo, egli affermi di essere l'ultimo non tanto dei *philosophantes* quanto dei *philosophi*, resta che il suo autoritratto è quello di un *litteratus* che, fra l'altro, coltiva la filosofia nel significato più generale del termine, ma in modo assai diverso da come la praticavano i filosofi "di professione" suoi contemporanei. Laico essenzialmente autodidatta, che aveva iniziato a studiare filosofia all'età in cui di norma i maestri delle Arti avevano già completato il loro periodo di "reggenza" obbligatoria, Dante non si reputava certo inferiore a loro – come testimonia fra l'altro la sua tendenza a impartire lezioni di logica abbastanza pedantesche²⁴ – ma al contempo era e sempre si sentì un *outsider*²⁵, che amava la filosofia con

24 Secondo lo statuto del 1215 (CUP, vol. I, p. 78) i maestri delle Arti parigini non potevano iniziare a insegnare prima dei 21 anni. Uno dei giuramenti richiesti ai maestri per l'*inceptio* imponeva loro di insegnare per almeno due anni, ma nel XIV secolo la durata media della reggenza era di circa cinque anni: cfr. W.J. COURTENAY, *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 15 e 21. Per le "lezioni" di logica presenti nella *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.) si vedano ad esempio i seguenti passi: I, XI, 8-9, p. 43; I, XIV, 1-3, pp. 57-59; II, V, 22-24, p. 109; II, X, 9-10, p. 145; III, IV, 4-5, pp. 171-173. È notevole che secondo CHIESA, TABARRONI, *Introduzione*, pp. xxv, cxxviii-cxxxv, Dante potrebbe aver aggiunto alcuni di questi passi in una successiva redazione del testo. [Per uno studio sistematico dell'uso di tecniche logiche nella *Monarchia* di Dante si veda ora l'approfondita analisi di S. PELIZZARI, "Nelli occhi della filosofia". *La logica nell'opera e nella formazione intellettuale di Dante*, Brepols, Turnhout 2024].

25 Cfr. A. ROBIGLIO, *Philosophy and Theology*, in Z.G. BARAŃSKI, L. PERTILE (eds), *Dante in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 137-158: 142-143. Nella *Introduzione* alla loro edizione Chiesa e Tabarroni, p. xxv, affermano invece che quando scrisse la *Monarchia* Dante si considerava un filosofo: «Egli sembra [...] ritenere tale qualifica [di *philosophus*] ormai pacificamente accolta e consolidata, al punto da spingersi ad accomunarsi ai sapienti in un plurale collettivo ("ut ex his patet que de caelo phylosophamur", II 2 3)» [si veda ora anche TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio*, pp. 337-338]. Si potrebbe tuttavia obiettare che è difficile trarre da questa frase considerazioni di ordine generale sull'autorappresentazione di Dante, e la stessa traduzione di Chiesa e Tabarroni di II, II, 3 – «come si studia in filosofia nel *De caelo*» (p. 81) – non pare pienamente congruente con la loro interpretazione. Prue Shaw e Diego Quaglioni si spingono forse troppo innanzi quando trasformano il verbo *philosophamur* in un sostantivo che diventa il

la passione e la freschezza del neofita, piegandola però incessantemente ai suoi scopi etici, politici e soprattutto letterari.

È ormai acquisito che, specialmente nel *Convivio* e nella *Monarchia*, Dante dipende in modo notevole dai "professionisti del pensiero" che, nel tardo Duecento, insegnavano all'università le arti liberali, il diritto e la teologia. Mi soffermerò più avanti su questo punto, ma vorrei evidenziare sin d'ora che, per quanto questi pensatori fossero fra le sue fonti preferite, furono anche uno dei principali bersagli delle sue critiche²⁶. Convinto che lo sviluppo del sistema universitario avesse prodotto una mercificazione del sapere, nel *Convivio* Dante rimproverò aspramente gli specialisti di diverse discipline, teologi inclusi, perché ricercavano la conoscenza «in quanto per quella guadagnano denari o dignitate», «per acquistare moneta o dignitate» (I, IX, 3; III, III, 10). Egli colse acutamente la tensione che si stava creando fra l'ideale della filosofia come perfetta forma di vita e la sua professionalizzazione nelle facoltà delle Arti; prendendo molto sul serio l'affermazione di Aristotele che la filosofia mira a soddisfare il desiderio di sapere condiviso da tutti gli esseri umani, rifiutò l'elitismo dei filosofi "di mestiere". Così egli distinse attentamente «quelli pochi che seggiono a quella mensa dove lo pane delli angeli si manuca» da «quelli che colle pecore hanno comune cibo» (*Conv.* I, I, 7); e dopo aver affermato di aver avuto l'opportunità di stare «a' piedi di coloro che seggiono» e di raccogliere «di quello che da loro cade» (*Conv.* I, I, 10) concepì un impegnativo progetto di divulgazione della filosofia (qualsiasi cosa questa no-

soggetto della proposizione: «as it is clear from those things *philosophy teaches us about the heavens*» (edizione Shaw, p. 32); «com'è evidente da quel che del cielo *ci insegna la filosofia*» (edizione Quagliani, p. 1065). Ciononostante il fatto che Dante usi la prima persona plurale del verbo *philosophari* (molto poco frequente: cfr. PORTALUPI, "Philosophia" e lemmi affini, p. 289) non significa necessariamente che egli si includa fra i filosofi: potrebbe semplicemente alludere al suo senso di appartenenza a una comunità dotta. Sulla conoscenza del *De caelo* aristotelico da parte di Dante si veda G. FIORAVANTI, "Come dice il filosofo": Dante e la "littera" di Aristotele, «Italianistica» 48 (2019), pp. 11-50: 42-43, 49-50.

26 Questo punto è opportunamente rilevato da FIORAVANTI, *La prima trattazione "sottile" della nobiltà. "Convivio", trattato quarto*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 105 (2013), pp. 97-104: 100-103.

zione significhi esattamente nel *Convivio*)²⁷. Lasciato incompiuto, questo progetto rappresentò una svolta nella formazione del Dante pensatore, e molti temi abbozzati in volgare nel *Convivio* vennero sviluppati in opere scritte in latino come il *De vulgari eloquentia* e la *Monarchia*. Ma quali furono i risultati di questa grande impresa intellettuale?

7.2. *Genus philosophiae?*

Questo ci conduce al secondo problema che ho menzionato: fino a che punto Dante considerasse i suoi testi come testi *filosofici*. Ruedi Imbach, i cui saggi hanno segnato un'importante svolta nella storiografia sul pensiero di Dante, ha affermato alcuni anni orsono che «l'opera esplicitamente filosofica di Dante comprende cinque scritti»: il *Convivio*, il *De vulgari eloquentia*, la *Monarchia*, la *Questio de aqua et terra* e l'epistola 13 a Cangrande della Scala²⁸. Non ho lo spazio né le competenze per discutere, in termini generali, che cosa possano essere i testi filosofici, se e quando si debba riconoscere loro uno status speciale, per quali caratteri possano differire da altri testi (di poesia, di narrativa, di storia ecc.). Ho tuttavia già rilevato che uno dei più importanti risultati del *nouve-
au médiévisme* è stato di incoraggiare gli storici a riconoscere che è anacronistico sovrapporre definizioni contemporanee di “filosofia” a ciò che facevano i pensatori del medioevo, che usavano il termine per riferirsi a un vasto e mutevole insieme di esperienze, di dottrine e di “prodotti” intellettuali. Ne consegue che la distinzione fra opere filosofiche e non-filosofiche è storicamente determinata e dipende dalle mutevoli concezioni della filosofia adottate nei diversi periodi e nei diversi contesti. Siamo allora sicuri che testi che noi ora troviamo significativi per la nostra rico-

²⁷ Si veda IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, pp. 36-48 e ID., “*Translatio philosophiae*”. *Dante e la trasformazione del discorso scolastico*; GENTILI, *L'uomo aristotelico*, pp. 127-165. [Cfr. anche *supra*, pp. 118-119, n. 25].

²⁸ IMBACH, “*Translatio philosophiae*”. *Dante e la trasformazione del discorso scolastico*, p. 104.

struzione del pensiero filosofico del passato furono ritenuti come chiaramente filosofici dai loro autori e dal pubblico cui erano intenzionalmente destinati?

Mi permetto quindi di fare qualche commento sulla lista di Imbach, cominciando da due scritti la cui autenticità è ancora controversa. La *Questio de aqua et terra* è chiaramente presentata come un testo filosofico. L'autore vi si riferisce usando l'espressione «*hec philosophia*» (xxiv, 87): un'espressione che verosimilmente andrebbe emendata con “*haec quaestio*” e, in caso contrario, non può significare altro che “questa questione filosofica”²⁹. L'autore dichiara che il suo scopo è risolvere un problema della cosmologia aristotelica senza spingersi «*extra materiam naturalem*» (xx, 60). Tuttavia la *Questio* è presentata come la versione scritta di una disputa, originariamente iniziata a Mantova e “determinata” non solo in un momento diverso (come generalmente accadeva), ma anche in un luogo diverso, cioè nella chiesetta di Sant'Elena a Verona. Questo fatto è di per sé straordinario, ma se si accetta che si tratti di un'opera autentica di Dante altri elementi sono ancor più difficili da comprendere. Una disputa comporta la presenza di soggetti che vi partecipino, di norma studenti avanzati che propongono argomenti *pro* e *contra*. Ma chi svolse questo ruolo, a quanto dovremmo supporre a Mantova, introducendo una serie di argomenti cinque dei quali vennero poi effettivamente presi in considerazione a Verona (II, 6)? Sappiamo che in quest'ultima città esisteva una comunità di maestri e studenti, e ci viene detto perentoriamente che l'uditorio era formato da «tutto il clero veronese» (xxiv, 87), ma il significato esatto di questa formula non è chiarissimo. Per di più una questione, ordinaria o quodlibetale, poteva essere “determinata” (I, 3) solo da un *magister*, e poiché Dante non aveva questo titolo siamo costretti a fare alcune ipotesi assai impegnative. In primo luogo, dovremmo immaginare che, per consolidare la sua reputazione intellettuale, egli abbia voluto comportarsi come un maestro, in una città nella quale si trovava temporaneamente: un'importante città

²⁹ *Questio de aqua et terra*, M. Rinaldi (ed.), in *NECOD*, vol. 5, VVIX, 87, p. 748. Si vedano in proposito le osservazioni di Stefano Caroti nella sua edizione della *Questio*, p. xxxvii, n. 153.

ghibellina che non ospitava uno *studium generale* ma in cui, come appena sottolineato, era presente una comunità di maestri che insegnavano svariate discipline³⁰. In secondo luogo, dovremmo immaginare che egli fosse stato invitato dalle autorità locali a svolgere (o quantomeno che gli fu dato il permesso di svolgere) questo ruolo, e più precisamente il ruolo di maestro delle Arti. In terzo luogo, poiché nello spiegare perché la terra emerge dalle acque nell'emisfero settentrionale egli non si limitò a sottolineare che il disegno provvidenziale divino non può essere pienamente compreso dal limitato sapere umano ma citò ampiamente la Bibbia, dovremmo chiederci perché fece quel che i *magistri artium* facevano molto raramente nelle loro dispute, durante le quali, come vedremo, stavano ben attenti a parlare “naturalmente”, “da filosofi”.

La lettera a Cangrande appartiene invece a un genere letterario totalmente diverso. L'autore dedica il *Paradiso* al Signore di Verona, offre un'introduzione all'intera *Commedia* ed espone parte del primo canto. L'*Epistola* costituisce – sempre che sia interamente autentica, come Luca Azzetta ha sostenuto con argomenti convincenti – l'ultimo degli autocommenti di Dante, e mi pare difficile considerarla di per sé un testo filosofico per il fatto che «invita a leggere [...] in chiave filosofica» un altro testo³¹.

³⁰ Documentazione dell'esistenza di una tradizione d'insegnamento delle arti liberali a Verona è offerta dagli statuti della città, come giustamente rilevato da Piron nella sua recensione dell'edizione di Rinaldi della *Questio de aqua et terra* «L'Alighieri» 50 (2017), pp. 146-151: 149.

³¹ Così IMBACH, “*Translatio philosophiae*”. *Dante e la trasformazione del discorso scolastico*, p. 104. [Dell'epistola si veda ora l'eccellente edizione e traduzione di Luca Azzetta: DANTE ALIGHIERI, *Epistola a Cangrande*, a cura di L. Azzetta, Antenor, Roma - Padova 2023. Oltre a riproporre validi argomenti per l'autenticità, l'introduzione offre una precisa analisi della struttura del testo, la cui parte nuncupatoria è seguita da un *accessus* alla *Commedia* e dall'*expositio textus* di *Paradiso* I, vv. 1-12. In questa sezione «il poeta, forse mosso anche dalla necessità di accreditarsi quale *lector* autorevole o *magister* laico, si impegna in una dotta esposizione, finalizzata a mostrare la correttezza scientifica, cioè filosofica e teologica, delle verità fondamentali che i primi versi della cantica esprimono in forma poetica. Ciò è necessario non solo per rivendicare alla poesia del *Paradiso* quella portata gnoseologica che la Scolastica negava ai poeti, ma soprattutto per poter affermare su un solido fondamento la veridicità dell'esperienza vissuta» (*ibidem*, p. 52)].

Che dire però degli altri testi inclusi nelle cosiddette *Opere minori*, cioè il *Convivio*, il *De vulgari eloquentia* e la *Monarchia* – i tre testi che a volte trovano un posto, ancorché limitato, nelle nostre storie della filosofia medievale? Questi testi contengono senza dubbio una notevole quantità di materiali filosofici e testimoniano la profonda conoscenza che, non sempre di prima mano, Dante aveva di pensatori come Aristotele, Avicenna, Averroè, Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. Una decina d’anni fa si è anche suggerito che essi riflettono una comune «vena razionalista»³², ed è acquisito che nel leggere il *Convivio* e la *Monarchia* bisogna tenere ben presente lo sfondo rappresentato della tradizione filosofica sviluppata nel XIII secolo dai maestri delle Arti. Dante in effetti si servì – in modi differenti e per differenti scopi – di principi, idee, formule di questi maestri; adottò alcuni dei loro valori e ideali; imitò i loro metodi, le loro procedure argomentative e il loro gergo; mostrò le stesse competenze logiche ed esegetiche di cui erano specificamente dotati gli studiosi di formazione universitaria³³. Ciononostante non è chiaro quale status Dante assegnasse a questi tre capolavori e la loro affinità con la letteratura filosofica della fine del Duecento e degli inizi del Trecento è tutt’altro che evidente. Mi pare quindi che si potesse allora e ancor oggi si potrebbe resistere alla tentazione di collocarli nello stesso scaffale ove noi ora metteremmo le opere che chiamiamo “di filosofia medievale”.

In effetti è lecito argomentare che etichettare il *Convivio* come un “trattato filosofico” è fuorviante. Barański di recente l’ha fatto³⁴,

32 M. TAVONI, *Qualche idea su Dante*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 30-34 (la citazione è da p. 31), 52.

33 Si vedano CHENEVAL, *Einleitung*, pp. LXXXIII-CV; *Introduzione* di Fioravanti al *Convivio*, pp. 30-36, 63-65, e FIORAVANTI, *La prima trattazione “sottile”*, pp. 98-100; *Introduzione* di Chiesa e Tabarroni alla *Monarchia*, pp. xxxii-xxxiii, lxxi-v-lxxviii. Sull’uso di metodi e gergo scolastico da parte di Dante aveva richiamato l’attenzione già C. SEGRE, *Lingua, stile e società: Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 227-270.

34 Si veda Z. BARAŃSKI, “Oh come è grande la mia impresa”. *Notes towards Defining Dante’s “Convivio”*, in F. MEIER (ed. by), *Dante’s “Convivio” or How to Restart a Cereer in Exile*, pp. 9-26; 9; Z. BARAŃSKI, *Sulla formazione intellettuale di Dante*, p. 35. L’idea che il *Convivio* sia un “trattato filosofico” è ancora largamente diffusa. Una simile definizione si trova ripetutamente persino in uno dei più raffinati lavori sul

concentrandosi in particolare sulle sue eccezionali caratteristiche formali: il suo ibridismo testuale (l'uso combinato di commento, compilazione e metodo della *quaestio*), il suo andamento digressivo, il suo uso di metafore, il suo ricorso allo *stylus satiricus*³⁵. Si potrebbe aggiungere che anche il contenuto del *Convivio* è ben diverso da quello che abitualmente si trova nei testi filosofici del tardo medioevo. È vero che nel commentarlo studiosi come Francis Cheneval, Thomas Ricklin e Gianfranco Fioravanti hanno mostrato efficacemente che nei primi tre libri Dante dipende pesantemente dal genere letterario delle introduzioni alla filosofia diffuse nelle facoltà delle Arti dagli anni Cinquanta del XIII secolo e che, seguendo questo modello, egli offre una definizione della filosofia, un elogio della filosofia, un'analisi degli "impedimenti" alla filosofia, una "divisione" della filosofia. Ma questo significa che il *Convivio* fu complessivamente concepito come un'opera di filosofia? Non mi spingerei a sostenerlo, per una molteplicità di ragioni.

In primo luogo, anche se Dante era chiaramente interessato a mostrare che le «canzoni» che aveva scritto negli anni Novanta del Duecento trasmettono un profondo messaggio filosofico, la struttura complessiva e gli obiettivi del *Convivio* restano in parte ignoti. Sappiamo che le «canzoni» che Dante intendeva commentare erano «materiate», cioè avevano per argomento l'amore e la virtù (I, 1, 14); sappiamo inoltre che alcuni dei libri non scritti probabilmente dovevano trattare di virtù come la giustizia, la temperanza, la liberalità e l'umiltà. D'altra parte non sappiamo se Dante intendesse affrontare solo tematiche etiche o se avesse progetti enciclopedici più vasti e ambiziosi. In secondo luogo, per quanto importante e per quanto filosofica sia, la prosa del *Convivio* è esplicitamente subordinata alle «canzoni» precedentemente scritte, perché il suo

Convivio, quello di U. LEO, *The Unfinished "Convivio" and Dante's Rereading of the "Aeneid"*, in ID., *Sehen und Wirklichkeit bei Dante*, Klostermann, Frankfurt 1957, pp. 71-104: 74, 92; alle pp. 82, 90, 99 esso è presentato come un trattato di etica.

35 A. CAMOZZI PISTOJA, *Il quarto trattato del "Convivio". O della satira*, «Le tre corone» 1 (2014), pp. 27-53, ha insistito sulla dimensione satirica del quarto libro del *Convivio*. Sul suo carattere "ibrido" si veda BARAŃSKI, "Oh come è grande la mia impresa", pp. 11, 14-15.

scopo, dichiarato in I, v, 6, è di rivelare il loro significato nascosto³⁶. In terzo luogo, l’obiettivo principale dei primi tre libri è di offrire il «cibo» della conoscenza a uomini e donne privi di formazione universitaria in modo da renderli desiderosi di gustare i piaceri della vita filosofica. Così facendo Dante diffonde in lingua volgare motivi largamente impiegati dai maestri delle Arti parigini e italiani nelle loro lezioni introduttive ai corsi sul *corpus* aristotelico. Ma ciò non significa che egli si limiti a ripetere opinioni comuni: il suo linguaggio, il suo approccio sincretistico, la sua enfasi sui limiti della conoscenza umana e, soprattutto, il suo modo complesso per non dire ambiguo di concepire la “filosofia” e la “sapienza” sono estremamente originali. Comunque sia, resta che più della metà del *Convivio* è non tanto un’opera di filosofia, quanto un’opera sulla filosofia (o su ciò che oggi potrebbe chiamarsi “metafilosofia”). Solo nel quarto libro Dante finalmente inizia a “fare” filosofia in modo più concreto, affrontando un tema specifico – la natura della nobiltà e la sua relazione con la virtù – che senza dubbio aveva un notevole significato etico e politico e coinvolgeva rilevanti problemi di metafisica e di filosofia naturale. Ma Dante si concentra su questo tema anche perché era relativamente poco approfondito dai pensatori “di professione”, filosofi o teologi che fossero³⁷; e se lo discute riproducendo la tecnica scolastica della questione disputata, si spinge oltre il piano dell’indagine filosofica, in tre direzioni. Anzitutto fa largo uso di poeti latini (soprattutto Virgilio)³⁸. Inoltre dichiara che, lungi dal risolvere il problema della nobiltà sul terreno della filosofia naturale («per modo naturale»; IV, XXI, 1), intende trattarlo anche teologicamente («per modo teologico» o «per via teologica»; IV, XXI, 1 e 11). Infine insiste sulle conseguenze pratiche di una concezione scorretta della nobiltà e reagisce contro un erro-

36 Su questo punto cfr. ASCOLI, *Dante*, pp. 132, 210-215 (e n. 66).

37 Si veda l’*Introduzione* di Fioravanti al *Convivio*, pp. 66-79 e *La prima trattazione “sottile”*, pp. 100-101. Ciò tuttavia non significa che il problema non fosse stato esaminato da una prospettiva filosofica: si vedano almeno F. DELLE DONNE, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, «Medioevo romanzo» 23 (1999), pp. 3-20; GUILLELMUS DE ARAGONIA, *De nobilitate animi*, W.D. Paden, M. Trovato (edd.), Harvard University Press, Harvard 2012.

38 Cfr. LEO, *The Unfinished “Convivio”*, pp. 94-100.

re al riguardo in termini violenti: «rispondere si vorrebbe non colle parole ma col coltello a tanta bestialtade» (IV, xiv, 11). Si tratta di un'affermazione che è stata spesso commentata, ma senza cogliere un punto importante: Dante non solo si allontana dallo stile impersonale tipico del metodo scolastico ma adotta il linguaggio usato dai teologi e dai censori contro gli errori in materia di fede, dando una sorta di coloritura religiosa alla sua *quaestio de nobilitate*³⁹.

Se si può ragionevolmente sostenere che il *Convivio* è ben più di un "trattato filosofico", il caso del *De vulgari eloquentia* non è meno problematico. All'inizio del testo (I, 1, 1-2), Dante sottolinea la novità della sua opera, annunciando che offrirà una «teoria [*doctrina*] dell'eloquenza volgare» e definendo con cura il suo «oggetto [*subiectum*]». Si è sostenuto che nel far ciò egli «si ritrae come l'orgoglioso fondatore di una nuova branca del sapere»⁴⁰. Ma dove si poteva collocarla all'interno del sistema delle arti e delle discipline? Malgrado la sua predilezione per le "divisioni della filosofia" – basti pensare al tredicesimo e quattordicesimo capitolo del secondo libro del *Convivio* – Dante non affronta mai un simile interrogativo. Mi pare un silenzio eloquente. Comunque sia, nella prima parte del trattato Dante offre una storia e teoria universale del linguaggio; nella seconda parte, incompiuta, delinea un'arte poetica, esami-

39 A.A. ROBIGLIO, *La nobiltà di spada in Dante: Un appunto su "Convivio" IV xiv 11*, in BARTUSCHAT, ROBIGLIO (a cura di), *Il "Convivio" di Dante*, pp. 191-204: 203-204, osserva opportunamente che al tempo di Dante il termine *coltello* non si riferisce al coltello ma a una corta spada. Robiglio, però, suggerisce un'interpretazione del passo diversa dalla mia, ipotizzando che Dante alluda qui ai duelli. Esempi dell'uso da parte dei teologi di un linguaggio secondo cui gli errori in materia di fede vanno combattuti con la spada sono offerti da GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De Universo*, in *Guilielmi Alverni [...] Opera Omnia*, ristampa anastatica dell'ed. di Parigi 1674, Minerva, Frankfurt a.M. 1963, pp. 693bB, 785bB, 802aE: «ut circa illud non ratione disceptandum sit, sed magis igne, et gladio persequendum»; «Contra errorem igitur istum non est tam ratione disceptandum, quam igne, et gladio pugnandum»; «In destructione autem hujus erroris non rationibus, aut probationibus utendum est, sed igne, et gladio, omnique poenali genere exterminii».

40 BARAŃSKI, *Dante and Doctrine*, p. 54 [cfr. ora ID., *Dante, Petrarch, Boccaccio*, p. 75]. Nel suo commento all'edizione del *De vulgari eloquentia* curata per la NEDON, vol. 4, I, 1, p. 3, Enrico Fenzi propone un'interpretazione diversa del termine *doctrina* e insinua sull'«approccio eminentemente storico-descrittivo di Dante».

nando differenti stili e forme usati da autori che avevano scritto in volgare. Lo sforzo di dare fondazione filosofica alla nozione di “volgare illustre” è evidente: ma è altrettanto evidente che il *De vulgari eloquentia* non ha solo una dimensione filosofica, ma anche storica, esegetica, politica e letteraria; e che il problema della nobiltà vi gioca un ruolo non meno importante che nel *Convivio*⁴¹. Il maggior impulso a leggere il *De vulgari eloquentia* come un testo che si occupa principalmente di filosofia del linguaggio fu dato dall'influente saggio di Maria Corti *Dante a un nuovo crocevia*, pubblicato nel 1981, dove la concezione dantesca del linguaggio veniva presentata come uno sviluppo di quella elaborata dai grammatici modisti del Duecento, e in particolare da Boezio di Dacia. Tuttavia questa interpretazione non è più difendibile. Immediatamente criticata da autorevoli storici della grammatica e della logica, essa è stata definitivamente confutata da Costantino Marmo, che ha richiamato l'attenzione su tre punti: in primo luogo, la relazione fra Dante e i *Modistae* parigini, che si supponeva essere stata mediata da Gentile da Cingoli, non è altro che una congettura; in secondo luogo, Corti diede un'immagine distorta del “programma di ricerca” dei Modisti perché, seguendo Geoffrey L. Bursill-Hall, lo lesse in analogia al modello della “struttura profonda” di Noam Chomsky; in terzo luogo, Corti fraintese profondamente il *De vulgari eloquentia*, perché attribuì a Dante un'idea che egli mai difese, vale a dire che Dio non diede agli uomini una specifica lingua, «ma piuttosto una (profonda) struttura generativa che Adamo avrebbe usato per creare il suo linguaggio e nominare le cose»⁴².

41 Su questo punto si veda ROSIER-CATACH, *L'uomo nobile e il volgare illustre*, in C. CATTERMOLE, C. DE ALDAMA, C. GIORDANO (a cura di), *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, Ediciones de La Discreta, Alpedrete (Madrid) 2014, pp. 165-189; EAD., *Du vulgaire illustre, “le plus noble de tous”, à la noblesse du 4^e livre du “Convivio”*, in BARTUSCHAT, ROBIGLIO (a cura di), *Il “Convivio” di Dante*, pp. 105-134.

42 C. MARMO, *Had the “Modistae” any Influence on Dante? Thirty Years after Maria Corti’s Proposal*, in ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy*, pp. 1-17: 13. Sulla controversa tesi dell'influenza dei *Modistae* nel *De vulgari eloquentia* si vedano anche A. MAIERÙ, *Dante al crocevia?*, «Studi medievali» 24 (1983), pp. 735-748: 740-747; F. LO PIPARO, *Dante linguista anti-modista*, in F. LEONI, D. GAMBARARA, F. LO PIPARO, R. SIMONE (a cura di), *Italia linguistica: Idee, storia, strutture*, il Mulino, Bologna 1983, pp. 9-30.

Ruedi Imbach e Irène Rosier-Catach hanno efficacemente chiarito che nel *De vulgari eloquentia* l'esistenza del "volgare illustre" è dimostrata impiegando il principio della *reductio ad unum*, tratto dalla *Metafisica* di Aristotele, che Dante sfrutta in senso politico anche nel *Convivio* (IV, iv, 5-6) e più estesamente nella *Monarchia* – un capolavoro che non si potrebbe qualificare come "opera minore" senza un serio imbarazzo⁴³. Accanto all'uso di un latino abbastanza tecnico, di uno stile più impersonale, di sillogismi ben formati e di altri strumenti logici, il ricorso sistematico a principi che rappresentano il fondamento di quanto successivamente sostenuto dimostra che qui l'intento di Dante era di affrontare scientificamente il problema, dibattutissimo e scottante dal punto di vista politico, del rapporto fra Chiesa e Impero. Ma "scientificamente" significa "filosoficamente"?

Di primo acchito verrebbe da dare una risposta positiva, soprattutto perché l'esigenza di una monarchia universale viene dimostrata da Dante assumendo, senza alcuna esitazione, la fondamentale premessa che lo scopo e la più perfetta felicità degli esseri umani consiste nella completa attualizzazione delle loro potenzialità intellettuali. Più oltre egli argomenta che ciò richiede gli sforzi di una «molteplicità [*multitudo*]» (I, III, 8) di individui che possono *liberrime atque facillime* dedicarsi alla loro «quasi divina» attività intellettuale «nel tranquillo riposo della pace [*in quiete sive tranquillitate pacis*]» sotto la guida di un Imperatore (I, iv, 2). L'ispirazione aristotelica della premessa è evidente. Secondo alcuni studiosi Dante suggerì un'originale rilettura della dottrina aristotelica della felicità intel-

43 Cfr. R. IMBACH, I. ROSIER-CATACH, *De l'un au multiple, du multiple à l'un: une clef d'interprétation pour le "De vulgari eloquentia"*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Âge» 117 (2005), pp. 509-529. Si vedano anche R. IMBACH, *Appunti di uno storico della filosofia sul "De vulgari eloquentia"*, in J. BARTUSCHAT (a cura di), *Le opere minori di Dante nella prospettiva della "Commedia"* [= *Lecture classensi* 38], Longo, Ravenna 2009, pp. 41-62: 47-48 [ora in R. IMBACH, *Minima Mediaevalia. Saggi di filosofia medievale*, Aracne, Roma 2018, pp. 261-290: 269-271]; TAVONI, *Qualche idea su Dante*, pp. 61-62. L'attenzione su questo punto, comunque, era già stata attirata da Giorgio Stabile in un articolo originariamente pubblicato nel 1997 e poi incluso in G. STABILE, *Dante e la filosofia della natura: Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 261, 266-267.

lettuale, proponendo una sorta di “averroismo politico”, o per lo meno offrendo una traduzione socio-politica dell’ideale della vita filosofica diffusa dai cosiddetti “aristotelici radicali”⁴⁴. Altri studiosi ritengono invece che non vi sia traccia di “averroismo” nella *Monarchia* e che il pensiero politico di Dante non abbia, più in generale, nulla di “eterodosso”⁴⁵. Inutile dire che in questa sede non posso prendere posizione su un tema così complesso, il cui esame richiederebbe una lettura attenta di passi assai controversi: mi riferisco in particolare a un passo del primo libro dove, argomentando che la ricerca della conoscenza è un compito collettivo, Dante sembra alludere alla dottrina di Averroè dell’unicità dell’intelletto potenziale; e a un passo del terzo libro dove Dante sostiene che Impero e Chiesa sono indipendenti perché la divina provvidenza ha dato all’umanità due fini (uno temporale e uno spirituale), che devono essere perseguiti tramite strumenti differenti (gli insegnamenti dei filosofi e i dettami della religione). La mia unica, modesta osservazione è che, comunque le si interpretino, le teorie filosofiche sugli scopi (terreni e ultraterreni) della vita umana rappresentano al tempo stesso il punto di partenza e il punto d’arrivo di un lungo percorso che Dante compie per rispondere alle tre domande principali sollevate all’inizio della *Monarchia*; e che durante questo percorso un ricco patrimonio di idee filosofiche, risalenti principalmente alla tradizione aristotelica, interagisce fruttuosamente con una vasta gamma di materiali tratti da testi teologici, esegetici, politici e giuridici,

44 Di “averroismo” di Dante ha parlato di recente MARENBO, *Dante’s Averroism*; per le mie critiche al riguardo rimando a BIANCHI, *L’averroismo di Dante*, pp. 80-84 [= *supra*, pp. 120-127].

45 Si veda, fra i lavori recenti sulla *Monarchia*, D. STOCCHI PERUCCHIO, *The Limits of Orthodoxy in Dante’s “Monarchia”*, in ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy*, pp. 197-224. Per una discussione di carattere generale sulla “ortodossia” di Dante sono da consultare BARAŃSKI, *The Temptations of a Heterodox Dante*, in ARDIZZONE (ed. by), *Dante and Heterodoxy*, pp. 164-196; ID., “(Un)orthodox Dante”; L. BIANCHI, *Dante eterodosso? Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca*, in L. LOMBARDO, D. PARISI, A. PEGORETTI (a cura di), *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia 2018, pp. 19-36; P. FALZONE, *Eresia ed eterodossia nella “Commedia”: Equivoci, punti fermi, zone d’ombra*, in G. INGLESE (a cura di), *Per il testo e la chiosa del poema dantesco* [= *Lecture classensi* 47], Longo, Ravenna 2018, pp. 43-72.

dalla letteratura pagana e cristiana, dalla storiografia. Le due più recenti edizioni e traduzioni italiane della *Monarchia* offrono prove schiaccianti di ciò. Mentre Diego Quaglioni ha avuto il grande merito di mettere in luce la presenza e il peso, sinora sottovalutato, del *Digesto*, Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni hanno elegantemente rilevato che, sebbene all'inizio del primo libro, confrontandosi tacitamente con i grandi sapienti del passato, Dante rivendichi per sé il ruolo di fondatore di una nuova scienza politica, nel secondo e terzo libro si presenta sempre più chiaramente come un profeta, destinato non solo a scoprire «verità nascoste [*veritates occultas*]» (I, 1, 5), ma a combattere in difesa di verità capaci di liberare l'uomo⁴⁶. Comunque si valuti la controversa immagine di Dante profeta, Chiesa e Tabarroni hanno mostrato che per il sommo poeta un'indagine razionale sull'origine, la natura e le finalità della monarchia universale non può essere condotta usando esclusivamente principi filosofici e procedimenti logico-deduttivi: essa comporta anche l'interpretazione di passi biblici; la discussione di dottrine teologiche, ecclesiologiche e politiche; l'analisi di eventi del passato nel quadro di una concezione provvidenzialistica della storia⁴⁷.

7.3. “Defilosofizzare” le “altre opere” di Dante?

A scanso di equivoci, chiarisco subito che il mio obiettivo non è quello di avviare astratte discussioni sul “tasso di filosoficità” delle cosiddette *Opere minori* di Dante, né di suggerire che esse andrebbero “defilosofizzate”. È evidente che in queste opere molteplici preoccupazioni e interessi di natura filosofica giocano un ruolo es-

46 Cfr. le introduzioni di Quaglioni (pp. 870-875) e di Chiesa e Tabarroni (pp. xxiii-xxxiv, lxxiv-lxxxiv) alle loro edizioni della *Monarchia*.

47 Secondo GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello*, M. Fiorilla (ed.), in *NECOD*, vol. 7.4, xvi, 195, p. 108, Dante nel primo libro dimostra la necessità dell'Impero «loicilmente disputando»; nel secondo libro dimostra il ruolo provvidenziale di Roma «per argomenti istoriografi procedendo»; nel terzo libro dimostra l'indipendenza dell'Impero dalla Chiesa «per argomenti teologi». Non c'è bisogno di sottolineare che il quadro in realtà è più complesso, come si cercherà di mostrare anche nel paragrafo successivo.

senziale. Nondimeno, poiché questi interessi e preoccupazioni non furono né gli unici né, in molti casi, i più importanti, a mio giudizio quando si affrontano queste opere da storici della filosofia sarebbe opportuno sottolineare non solo la loro dimensione filosofica, ma anche il rischio di trascurarne o di sottovalutarne altri aspetti rilevanti. È quindi utile attirare l'attenzione su quel che Dante trae da fonti filosofiche, ma bisogna anche mettere in adeguata luce come egli le ripensi e le trasformi muovendo da una prospettiva che è sempre la sua, precisamente perché *non* è esclusivamente, unicamente filosofica⁴⁸

Da questo punto di vista potrebbe essere istruttivo – e non mi risulta che sinora lo si sia fatto – esaminare la presenza di “filosofia” e dei termini correlati nelle “altre opere” di Dante. Nelle opere latine, includendo le *Epistole* e la *Questio de aqua et terra*, si trovano 45 occorrenze di *phylosophus*, 8 di *philosophia*, 4 del verbo *phylosophor*, 3 dell'aggettivo *phylosophicus* e 2 di *philosophantes*. Nelle opere italiane si trovano 84 occorrenze del sostantivo *filosofo* (in più della metà dei casi usato per riferirsi allo Stagirita), 56 occorrenze del sostantivo *filosofia*, 5 dell'aggettivo *filosofica* (sempre al femminile), 3 del verbo *filosofare*, 2 dell'avverbio *filosoficamente*, 1 di *filosofante* (aggettivo) e 1 di *filosofanti* (sostantivo). Ciò significa che i termini legati alla nozione di “filosofia” hanno 62 occorrenze nelle opere latine e 152 occorrenze nelle opere italiane “minori”, per un totale di 214 occorrenze⁴⁹. Per fare un paragone – un paragone del tutto approssimativo a causa delle diversissime dimensioni delle rispet-

48 L'approccio che sostengo, comunque, è assai ben rappresentato nei recenti studi danteschi: si pensi ad esempio all'eccellente ed equilibrato commento di Fioravanti al *Convivio*, o all'acuta introduzione di Chiesa e Tabarroni alla loro edizione e traduzione annotata della *Monarchia*. Si veda anche IMBACH, *Appunti*, p. 44, che affronta la «dimensione filosofica» del *De vulgari eloquentia* esaminando (i) quali principi filosofici sono usati; (ii) come essi vengono usati; (iii) come Dante li modifica. Sulla capacità di Dante di rieaborare originalmente materiali tratti da una pluralità di fonti si veda S.A. GILSON, *Sincretismo e scolastica in Dante*, «Studi e problemi di critica testuale» 90 (2015), pp. 317-339.

49 Merita di essere rilevato che la terminologia italiana è più ricca di quella latina e che però nella *Commedia* si incontra solo 1 occorrenza del termine *filosofia*, 2 dell'aggettivo *filosofico* e 1 del verbo *filosofare*. Inutile precisare che nelle opere in volgare la filosofia è molto spesso personificata.

tive produzioni letterarie – i due maggiori teologi della seconda metà del XIII secolo, che giustamente hanno uno spazio importante nelle nostre storie della filosofia ma che, come ho osservato prima, non si sono mai presentati come filosofi, impiegano questi termini molto più frequentemente: Bonaventura circa 1000 volte e Tommaso d’Aquino più di 7000. Siamo perciò costretti a riconoscere che, rispetto ad altri “intellettuali” del suo tempo, Dante si riferisce alla nozione di “filosofia” in modo apprezzabile ma abbastanza limitato, e ciò risulta ancor più significativo se si considerano quattro dati. In primo luogo, circa un terzo delle occorrenze dei termini latini che hanno a che fare con questa nozione sono in opere (6 nell’*Epistola a Cangrande* e 14 nella *Questio de aqua et terra*) la cui autenticità, per quanto plausibile, resta controversa. In secondo luogo più della metà di queste occorrenze (38 su 62) si trova nella *Monarchia*. In terzo luogo, in questa come nelle altre opere latine le occorrenze per lo più riguardano semplici riferimenti al “Filosofo” per antonomasia – Aristotele – e fungono da introduzione a citazioni e adagi tratti dai suoi scritti⁵⁰. In quarto luogo, più di due terzi (158 su 218) delle occorrenze di “filosofia” e termini connessi riscontrabili nell’insieme delle opere, italiane e latine, si trovano nel *Convivio*, cioè nel testo in cui, come abbiamo visto, più che “fare” filosofia Dante dichiara il suo amore per questa forma di sapere, invita a praticarla, spiega la sua origine, la sua natura e i suoi limiti, e cita ampiamente “il Filosofo”.

È opportuno attirare l’attenzione anche su un altro elemento. I dantisti concordano sul fatto che le “altre opere” sono assai complesse e originali per una molteplicità di ragioni: la forma e il genere letterario, la varietà degli stili e dei registri, la forza e la creatività della lingua, la ricchezza delle fonti. Spesso però si trascura il fatto che, per filosofiche che siano o appaiano a noi, queste opere hanno due caratteristiche che le rendono profondamente diverse da qualsiasi altro testo scritto all’epoca di Dante sia dai filosofi “di mestie-

50 Per un’analisi sistematica di tutti i riferimenti espliciti alle opere di Aristotele si veda G. FIORAVANTI, “Come dice il filosofo”: Dante e la “littera” di Aristotele, «Italianistica» 48 (2019), pp. 11-50, che dimostra la conoscenza larga e spesso di prima mano che Dante ne aveva.

re” (maestri delle Arti come Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante), sia dai *theologi philosophantes* (anzitutto Alberto Magno e Tommaso d’Aquino).

Le “altre opere” di Dante contengono svariati elementi che *di fatto* avevano scarso spazio nella contemporanea letteratura filosofica, anche intendendo il termine in senso ampio. I testi filosofici tardomedievali – così come la maggior parte delle opere teologiche, con la notevole eccezione di alcune questioni quodlibetali e dei sermoni – generalmente discutevano temi altamente teorici e miravano a presentare verità universalmente valide, che si riteneva trascendessero le contingenze spaziali e temporali. Non sorprende quindi che esse raramente offrissero prove di tipo geografico o storico a sostegno di queste verità: solo nelle enciclopedie e in taluni trattati, come il *De natura locorum* di Alberto Magno e l’*Opus Maius* di Ruggero Bacone, si trovano osservazioni importanti, anche se spesso del tutto congetturali, sulla geografia, la geopolitica e la storia del mondo. A causa dei temi trattati, geografia e storia svolgono invece un ruolo essenziale nelle “altre opere” di Dante: si pensi alla geografia linguistica dell’Europa e dell’Italia nel *De vulgari eloquentia* (I, VIII e X, 4-7)⁵¹; alla geografia dei climi e delle religioni nella *Monarchia* (I, XIV, 6; III, III, 7); alla storia delle lingue nel *De vulgari eloquentia* (I, IV-IX); alla storia della filosofia nel *Convivio* (III, XI, 3-5; IV, VI, 9-16)⁵²; alla storia dell’antica Roma e della Chiesa nel *Convivio* (IV, V, 6-20) e nella *Monarchia* (I, XVI, 1-4; II, IV, 7-10; III, 10-11).

Per di più le “altre opere” di Dante contengono materiali che *non avrebbero potuto* avere spazio negli scritti dei filosofi “di mestiere”. Fra la metà del XIII e le prime decadi del XIV secolo almeno tre elementi caratterizzavano un approccio propriamente filosofico, differenziandolo da altre forme di indagine. In primo luogo, l’idea

51 Si veda STABILE, *Dante e la filosofia della natura*, pp. 229-230, 253-70; F. BRUNI, *La geografia di Dante nel “De vulgari eloquentia”*, in DANTE ALIGHIERI, *De Vulgari eloquentia*, E. Fenzi (ed.), in NECOD, vol. 4, pp. 243-253.

52 Sono ovviamente cosciente del fatto che parlare di “storia della filosofia” è del tutto anacronistico. In effetti in questo e in altri passi Dante mescola materiali dossografici con osservazioni generali sullo sviluppo della filosofia nell’antichità: si veda G. FIORAVANTI, *Dossografie filosofiche nel “Convivio” di Dante*, in A. PALAZZO (a cura di), *L’antichità classica nel pensiero medievale*, FIDEM, Porto 2011, pp. 267-277.

aristotelica che le metafore non sono adatte al discorso scientifico, che l'«infimo modo di persuadere» – per usare le parole di Sigieri di Brabante – è quello che procede «tramite metafore e favole» e che perciò una «favola» – come lo stesso Dante afferma nel *Convivio* IV, XIV, 15 – non può essere presa in considerazione «filosoficamente dis-sputando»⁵³. In secondo luogo, l'esigenza di mantenere una distinzione netta fra il punto di vista del filosofo e quello del credente cristiano, fra le verità razionalmente dimostrate e le verità di fede. In terzo luogo, la pratica di “parlare naturalmente”, senza esaminare fenomeni e cause sovranaturali che superano le capacità di comprensione della ragione umana⁵⁴. Di conseguenza in questo periodo nella letteratura filosofica in senso stretto (le opere nate dall'insegnamento alle Arti, ma anche i commenti aristotelici e i trattati di noetica e di ontologia scritti da teologi come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Egidio Romano) si rifuggiva dall'usare un linguaggio metaforico, si faceva limitato appello ad *auctoritates* religiose, si evitava con cura di discutere problematiche puramente teologiche e, in particolare, non si prendevano in considerazione miracoli o altri eventi direttamente e liberamente prodotti da Dio. Non c'è bisogno di ricordare che nelle “altre opere” di Dante le metafore sono invece onnipresenti; le citazioni bibliche – spesso interpretate in modo originale – abbondano e interagiscono con fonti profane⁵⁵; gli *exempla* religiosi vengono usati accanto a aneddoti e racconti di fantasia; le tematiche teologiche emergono di frequen-

53 Cfr. ARISTOTELE, *Topici* VI, 2, 139b18-140a1; quanto a Sigieri si veda SIGERUS DE BRABANTIA, *Questiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), *reportatio* di Cambridge, III, q. 17, p. 117; W. Dunphy (ed.), *reportatio* di Monaco, III, q. 17, p. 138. [Su questo tema, con espliciti riferimenti a Sigieri, si veda ora G. FIORAVANTI, *Sigieri di Brabante e il nettare degli dei: se sia lecito al filosofo usare di miti e favole nel parlare delle realtà divine*, in A. BISOGNO, L. CATALANI, A. CAVALLINI, R. DE FILIPPIS (a cura di), “*Saepe mihi cogitanti*”. *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 345-353].

54 Si veda BIANCHI, “*Loquens ut naturalis*”, con ampia bibliografia.

55 Si vedano l'*Introduzione* di Chiesa e Tabarroni alla *Monarchia*, pp. lxix-lxx; G. CREMASCOLI, *La Bibbia nella “Monarchia” di Dante*, in G. LEDDA (a cura di), *La Bibbia di Dante: esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Centro Dante-sco dei Frati Minori Conventuali, Ravenna 2011, pp. 31-47; NASTI, *Vocabuli d'autori*, pp. 160-162.

te, persino nel *De vulgari eloquentia*, dove due passi (I, II, 2-3 e III, 1) affrontano la questione del linguaggio degli angeli⁵⁶.

Non meno pervasivi sono i riferimenti ai miracoli e agli interventi divini nel mondo naturale e nella storia umana. Se i miracoli sono semplicemente evocati nel *De vulgari eloquentia* (I, IV, 6), essi sono notoriamente al centro del secondo libro della *Monarchia*. Qui Dante, riorganizzando, sviluppando e precisando quel che aveva scritto nel quarto libro del *Convivio* (IV, V, 17-20), tenta di dimostrare che l'Impero romano ha legittimamente rivendicato la sua piena autorità sul mondo perché ciò risponde alla volontà divina che in questo caso – sostiene Dante – può essere conosciuta tramite precisi «segni», di due tipi: i vari miracoli realizzati per istituire il potere di Roma; il giudizio implicitamente formulato da Dio quando garantì ai Romani la vittoria nei «duelli» sostenuti con i nemici. Albert Ascoli ha notato che questo «modo di argomentare vizia di per sé la pretesa di Dante di seguire un procedimento razionale»⁵⁷. Si potrebbe aggiungere che pagine di questo genere, che il teologo domenicano Guido Vernani avrebbe trovato ridicole e non degne di confutazione⁵⁸, non hanno equivalenti nei testi filosofici composti nei primi decenni del XIV secolo, e non per caso. In effetti nessun filosofo “di professione” si avventurava a esaminare quel che dipende esclusivamente dall'imperscrutabile volontà divina; e nessun filosofo “di professione” si sarebbe mai presentato – come Dante chiaramente fa – quale autorizzato interprete del volere di Dio, capace di scoprire negli eventi della storia romana le tracce delle sue «braccia», delle sue «mani» (*Conv.* IV, V, 17-20) e del suo «dito» (*Mon.* II, IV, 2), cioè degli interventi soprannaturali da lui compiuti per realizzare un piano provvidenziale da svelarsi all'umanità⁵⁹.

56 Si veda I. ROSIER-CATACH, “Solo all'uomo fu dato di parlare”: Dante, gli angeli e gli animali, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 98 (2006), pp. 435-465: 441-453; l'Introduzione di Fenzi a DANTE ALIGHIERI, *De Vulgari eloquentia*, E. Fenzi (ed.), pp. XLIX-L.

57 ASCOLI, *Dante and the Making*, p. 255.

58 Si veda l'edizione del *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.), II, 3, p. 344: «Sed quod Deus voluerit quod Romani regnarent voluntate beneplaciti, probat per miracula. Que probatio est potius deridenda quam dissolvenda».

59 Sul profetismo di Dante nella *Monarchia* rimando all'Introduzione di Chiesa e Tabarroni, pp. lxxv, lxxxiv-lxxxv; sulla concezione dantesca dei miracoli è fondamentale

Se il fascino esercitato su Dante dalle congetture relative al disegno e agli interventi della divina provvidenza distingue nettamente il suo approccio da quello dei maestri che insegnavano la filosofia alla facoltà delle Arti, l'uso che nel *Convivio* egli fa della nozione di "miracolo" lo differenzia anche dai teologi della sua epoca. È noto che in *Convivio* III, VII, 15-17 Dante argomenta così: la fede cristiana si fonda sui miracoli realizzati da Gesù e dai santi, ma non pochi sono «dubiosi» al riguardo e «non possano credere miracolo alcuno senza visibilmente avere di ciò esperienza» (16); è quindi utile mostrare come la filosofia, allegoricamente rappresentata dalla *donna gentile*, «sia una cosa visibilmente miracolosa, della quale li occhi delli uomini cotidianamente possono esperienza avere, [e]d a noi faccia possibili li altri» (16)⁶⁰. Più oltre, nel quattordicesimo capitolo (III, XIV, 14), Dante ripete che la fede «ha sua origine» in donna filosofia, in quanto per suo tramite gli esseri umani trovano spiegazione razionale di «molto [...] che senza lei pare maraviglia» e sono indotti a comprendere che «ogni miracolo» può darsi perché ha la sua causa in «più alto intelletto».

Questi passi sono enigmatici e hanno suscitato discussioni fra gli interpreti. Come di consueto Giovanni Busnelli e Giuseppe Vandelli tentarono di leggerli in accordo col pensiero di Tommaso d'Aquino, provocando la reazione di Étienne Gilson, che argomentò in modo convincente che, quando scrisse il *Convivio*, Dante si pronunciò a favore dell'autonomia della filosofia e sostenne che essa è utile alla fede di per se stessa, non in quanto ancella di una teologia scientifica come quella che aveva in mente Tommaso⁶¹. Di recente Gianfranco Fioravanti si è spinto oltre e ha rilevato la somiglianza fra la posizione di Dante e quella dell'aristotelico "radicale" Boezio di Dacia, che evidenziò anche lui il fatto che, lungi dal contraddire la religione cristiana, la

J. STEINBERG, *Dante's Constitutional Miracles ("Monarchia" 2.4 and "Inferno" 8-9)*, «Lettere italiane» 68 (2016), pp. 431-444, che alle pp. 436-440 acutamente esamina come, nella sezione della *Monarchia* dedicata ai miracoli, Dante rielabora materiali del *Convivio*.

60 Si veda anche *Convivio*, III, VIII, 20: «E questo conferma quello che detto è di sopra nell'altro capitolo, quando dico ch'ella è aiutatrice della fede nostra».

61 GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 107-115. Si veda anche DRONKE, *Dante's Second Love*, p. 34, che afferma che in *Convivio* III, VII, 15-18 Dante «now claims for the Donna Gentile precisely the status of incarnate divine miracle, blessed in her effects, which he had claimed for Beatrice in the *Vita Nuova*». Quel che segue è invece meno convincente.

filosofia le spiana la strada perché, considerando «solo le potenze [virtutes] delle cause naturali», induce a riflettere su ciò che è invece possibile a «una causa superiore alla natura»⁶². Benché sottile, questa proposta interpretativa mi pare lasci irrisolto un problema. Dante si limita ad alludere alla potenziale utilità per la fede cristiana della distinzione fra cause naturali e soprannaturali ma, anziché sviluppare una riflessione epistemologica al riguardo, insiste sull'idea che le virtù teologali, e prima di tutte la fede, hanno la loro «origine» nella filosofia; inoltre qualifica la filosofia come una «cosa visibilmente miracolosa», la cui semplice e sperimentabile esistenza consente a credenti ricalcitranti di ammettere che miracoli non più visibili e conosciuti solo tramite la testimonianza delle Scritture sono effettivamente possibili. Questo, a quanto io sappia, è un modo originale e sorprendente di intendere la funzione della filosofia: l'Aquinate non ha mai concepito nulla di simile, come opportunamente ricordato da Gilson⁶³; né – aggiungerei – l'ha fatto Boezio di Dacia. Il maestro danese ha semmai usato proprio i miracoli come criterio per distinguere la filosofia, concepita come una forma di conoscenza basata esclusivamente su argomenti razionali, dalla fede, le cui verità sono attestate dagli interventi soprannaturali di Dio: nel trattato *Sull'eternità del mondo* Boezio infatti afferma che la filosofia «non si fonda sulle rivelazioni e sui miracoli», mentre la fede «in molti casi, si fonda sui miracoli e non sugli argomenti razionali»⁶⁴.

Va anche detto che il concetto di filosofia operante all'interno del *Convivio* non è lo stesso che troviamo in Boezio di Dacia né, ancora una volta, in Tommaso d'Aquino. Sul modo in cui questo concetto viene definito nel *Convivio* si è scritto molto, e proprio per questo sinora non ho fatto osservazioni al riguardo. Da Bruno Nardi in poi si è insistito sulla dimensione religiosa del "secondo amore" di Dante⁶⁵. Non intendo contestare quest'opinione largamente accettata, ma

62 Si vedano le note all'edizione del *Convivio* curata da Fioravanti, pp. 494-495.

63 GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 114.

64 BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi*, N. Green-Pedersen (ed.), rispettivamente pp. 364 e 336.

65 Si vedano almeno NARDI, *Dante e la cultura medievale*, pp. 163-164 e ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 216-217; CORTI, *La felicità mentale*, pp. 83-85; NASTI, *Favole d'amore*, pp. 93-110; BARAŃSKI, *Dante and Doctrine (and Theology)*, pp. 38-45 e ID., "Oh come è grande la mia impresa", p. 24; MOEVS, *The Metaphysics*, pp. 82-88.

vorrei argomentare che bisogna comunque attribuire un maggior peso a due elementi. In primo luogo, quando nel terzo libro spiega il significato di «filosofo» e «filosofia» Dante offre una definizione puramente etimologica di questi termini, che ha due caratteristiche: è priva di quell'intonazione religiosa presente nelle definizioni allora più diffuse e sempre ripetute agli studenti, persino dai maestri delle Arti⁶⁶; dipende dalle definizioni suggerite dai due pensatori – entrambi laici – che avevano segnato la sua formazione intellettuale. In effetti quando scrive che il «nome di “filosofo” [...] tanto vale quanto “amatore di sapienza”» (III, XI, 5) Dante sta citando in modo pressoché letterale la *Rettorica* di Brunetto Latini⁶⁷; e quando, poche righe dopo (III, XI, 6), aggiunge che «Filosofia non è altro che amistanza a sapienza» sta riscrivendo un passo di Severino Boezio⁶⁸. In secondo luogo – e a mio avviso si tratta del punto più importante – oltre a introdurre la definizione di filosofia come «amoroso uso di sapienza» sempre ricordata dagli studiosi, Dante nei due capitoli successivi spiega che essa appartiene in modo differente a Dio e alle «altre intelligenze»; distingue «la divina filosofia» (III, XII, 12-13)⁶⁹ da «la filo-

66 Mi riferisco, ad esempio, alle seguenti definizioni, diffuse nel medioevo da Isidoro di Siviglia, Ugo di San Vittore, al-Fārābī, Gundissalino e Ysaac: «philosophia est divinarum humanarumque rerum cognitio»; «philosophia est assimilatio operibus Creatoris per virtutem humanam»; «philosophia est cura, studium et sollicitudo mortis». È significativo che tutte siano citate nelle introduzioni alla filosofia edite da LAFLEUR, *Quatre introductions*, pp. 181, 258-59, 308-310: la prima si trova anche in quella edita da R. IMBACH, *Einfürungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 38 (1991), pp. 471-493; pp. 487-488. Si veda inoltre IOHANNES DE DACIA, *Divisio scientiae*, in *Johannis Daci Opera*, A. Otto (ed.), in CPD I.1, pp. 5-7, che prima definisce la filosofia come «amor sapientiae» poi aggiunge altre definizioni più orientate in senso religioso, inclusa quella di Alcuino secondo cui la filosofia è «inquisitio naturarum humanarum deique apprehensio».

67 MIGLIORINI FISSI, «Onde filos e sofia...», pp. 204-205. Sulla relazione – e le differenze – fra la concezione della filosofia di Brunetto e di Dante si veda BARTUSCHAT, *La “filosofia” di Brunetto Latini*.

68 BOETHIUS, *In Isagogen Porphirii commenta*, S. Brandt (ed.), Tempusky, Viena-Leipzig 1906, p. 7: «est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae». Spesso trascurata, questa fonte era stata rilevata da Vasoli nel suo commento al *Convivio*, p. 421, n. 6.

69 «È adunque la divina filosofia della divina essenza, però che in esso non può essere cosa alla sua essenza aggiunta; ed è nobilissima, però che nobilissima

sofia umana» (III, XIII, 3); e sebbene non approfondisca il significato di questa distinzione, poco comune e poco studiata, dichiara apertamente che la filosofia lodata nel suo testo è «la filosofia umana»⁷⁰.

Siamo ora in condizione di apprezzare meglio l'enigmatica presentazione dantesca della filosofia come «una cosa visibilmente miracolosa, della quale li occhi delli uomini cotidianamente possono esperienza avere». Muovendo dall'assunto che i miracoli offrono «principalissimo fondamento» alla fede cristiana, Dante riconosce che quelli realizzati nel passato non possono più essere visti ma solo creduti; riconosce perciò che lo scetticismo di coloro che «non possono credere miracolo alcuno senza visibilmente avere di ciò esperienza» è superabile solo mostrando loro un miracolo che è visibile «cotidianamente» (III, VII, 16). Si è prestata troppo poca attenzione a questo termine chiave. Abbiamo visto che, seguendo l'imperativo metodologico formulato dal teologo domenicano Alberto Magno, i *magistri artium* spesso dichiaravano orgogliosamente di «fare filosofia» senza curarsi dei miracoli⁷¹. I maestri di Teologia dedicavano

è la essenza divina; ed è in lui per modo perfetto e vero, quasi per eterno matrimonio»: cfr. *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), III, XII, 13, p. 476.

70 «... della quale filosofia umana séguito poi per lo trattato, essa commendando» (*Convivio*, III, XIII, 3, p. 480). La distinzione fra filosofia umana e divina richiama quella corrente fra *scientia divina* e *scientia humana* ma non coincide con essa. Scrivendo circa mezzo secolo dopo Dante, Corrado di Megenberg dichiara che il teologo è un filosofo nella misura in cui pratica la «filosofia divina» (*Yconomica*, in *Werke. Ökonomik (Buch III)*, S. Krüger (ed.), Hiersemann, Stuttgart 1984, III, 1, 4, p. 26: «theologus philosophus est a philosophia divina»); e nel suo commento agli articoli censurati nel 1277 contrappone quel che è «impossibile secondo la filosofia umana [*philosophie humane*]» e quel che è «possibile secondo la filosofia divina [*philosophie divine*]» (*Yconomica*, III, 1, 13, p. 51). La distinzione fra filosofia umana e divina, ad ogni modo, è tutt'altro che comune e, a mia conoscenza, un raro antecedente di Dante è rintracciabile nel commento alla *Consolazione della filosofia* (II, pr. 87) di Boezio scritto in volgare da Notker di Sankt Gallen: «Philosophia téilet sih in diuina et humana». Il passo è citato da L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo: Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Olschki, Firenze 1990, pp. 39-40.

71 L'espressione di Alberto Magno «nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram» si trova nella sua parafrasi del *De generatione et corruptione* I, 1, 22, in *Opera Omnia*, ed. Borgnet, vol. IV, p. 363b. Essa fu così largamente accolta da essere inclusa nelle *Auctoritates Aristotelis*: cfr. BIANCHI, «*Loquens ut naturalis*», pp. 47-48, ove si rinvia a passi di maestri delle Arti, da Sigieri di Brabante sino a Giovanni di Jandun.

invece lunghe questioni ai miracoli, distinguevano quelli che sono sopra (*supra*), oltre (*praeter*) e contro (*contra*) la natura, e indicavano nel sacramento dell'Eucarestia il miglior esempio del costante manifestarsi dell'onnipotenza divina: un *cotidianum miraculum*, un miracolo giornaliero⁷². Solo qualcuno che non era né un filosofo né un teologo “di mestiere” poteva avere l'audacia di presentare la filosofia come un miracolo che occorre ed è visibile quotidianamente come l'Eucarestia⁷³ ma che, diversamente dall'Eucarestia, non presuppone la fede bensì la genera. Anche per questa ragione la filosofia è, come Dante scrive all'inizio del *Convivio* (I, I, 7 e I, 10), il «pane delli angeli», che dovrebbe essere dato a molti, inclusi coloro che non hanno avuto la possibilità di sedersi alla «beata mensa» dei sapienti. Infatti tutti (o più esattamente quasi tutti⁷⁴) dovrebbero conoscere, lodare e amare la «filosofia umana», la personificazione terrena della «divina filosofia» che coincide con la parola di Dio, col Cristo, fisicamente presente nel pane consacrato offerto ogni giorno sull'altare⁷⁵.

72 I principali lavori sulla concezione medievale dei miracoli sono ricordati in L. BIANCHI, “Cotidiana miracula”, *comune corso della natura e dispense al diritto matrimoniale: il miracolo fra Agostino e Tommaso d'Aquino*, «Quaderni storici» 44 (2009), pp. 313-328.

73 Si noti che in *Convivio*, G. Fioravanti (ed.), III, VII, 16, p. 428, Dante insiste sull'avverbio *visibilmente*, usato due volte in due righe, e sulla possibilità di avere esperienza della filosofia con i propri «occhi». Curiosamente LEO, *The Unfinished “Convivio”*, non prende in considerazione questo passo nella sua analisi della visione nelle opere di Dante. La mia lettura, comunque, può corroborare la sua tesi (cfr. p. 79) che «in the *Convivio* Dante presents himself within the limits of the Christian faith as a normal viator».

74 Sulle precisazioni di Dante sui destinatari del *Convivio* rimando a BIANCHI, “Noli comedere panem philosophorum inutiliter” [= *supra*, pp. 41-61]; PEGORETTI, “Da questa nobilissima perfezione molti sono privati”.

75 La valenza eucaristica della metafora del «pane delli angeli» è sottolineata da FIORAVANTI, *Il pane degli angeli*, pp. 198-200; ma cfr. anche BARAŃSKI, “Oh come è grande la mia impresa”, pp. 21-25. A. CAMOZZI PISTOJA, *Testo come eucarestia. Linguaggio parabolico nel “Convivio” di Dante*, «Studi danteschi» 84 (2019), pp. 57-99, si spinge verosimilmente troppo innanzi quando argomenta che l'intero *Convivio* ha una forte «dimensione eucaristica».

Indice dei nomi*

- Abardo, R. 64
Achillini, Alessandro 148
Ackrill, J.L. 199
Adam de Puteorum Villa 193-194
Aegidius Romanus 24, 77, 96, 102, 107, 166, 197, 202, 250
Aertsen, J.A. 42, 76, 146
Albanese, G. 36
Albericus Remensis 111, 178
Albertus Magnus 14, 37, 58, 60-61, 63, 89, 97-98, 107, 111-112, 142, 144-146, 149-150, 165, 167, 177, 181, 196, 233, 239, 249-250, 255
Alcuinus Eboracensis 254
Alexander Aphrodisiensis 19, 150, 174
Alexandru, S. 188
al-Fārābī 144-145, 199, 254
al-Ġhazālī 119, 166, 173, 194
Alighieri, Jacopo 228
Alighieri, Pietro 212, 218
Allegretti, P. 25
Alpetragius 14
Amerini, F. 18, 179, 202
Andreoni, A. 177, 210-211
Angelus Aretinus 128, 141, 185
Angotti, C. 167
Anonimo di Bazán 153-154, 165
Anonimo di Giele 65, 102, 127-128
Anonimo di Van Steenberghen 153-154, 163-164
Antolic, P.A. 54
Antonelli, A. 10, 66, 130
Antonelli, R. 52
Antonius de Parma 25, 27, 32, 66, 128, 130, 183, 192
Ardissino, E. 59
Ardizzone, M.L. 10, 35, 120, 124, 130, 144, 243, 245
Ariani, M. 218
Aristoteles 20, 22, 41, 48-49, 53-56, 58-59, 86, 89-91, 93, 97, 111, 115, 118, 126, 129, 134, 138-139, 144-145, 147, 149, 152-153, 155, 162, 165, 171-173, 175, 177, 179-181, 187-190, 197-204, 210-211, 213,

* Vista l'elevatissima frequenza il nome di Dante Alighieri non è registrato.

- 216-217, 219-220, 223, 225,
232, 235, 239, 244, 248, 250
- Armisen-Marchetti, M. 21
- Aroux, E. 12
- Ascoli, A. 71, 124, 130-131, 229,
241, 251
- Asor Rosa, A. 14
- Atucha, I. 55, 112
- Aubry, G. 187
- Augustinum Aurelius 213
- Averroes (Ibn Rušhd) 12, 19-20,
22-25, 37, 42, 44, 50, 53, 57-58,
60-61, 63, 77, 96, 98, 106-108,
110-122, 124, 132, 134, 141,
143-145, 147, 149-152, 154, 158-
162, 164-167, 169-170, 173-174,
176-177, 179, 181-186, 188-192,
194-195, 197-198, 201, 204-205,
207-209, 216-217, 239, 245
- Avicenna (Ibn Sīnā) 44, 57, 112,
165-166, 172-173, 194, 216,
239
- Azzetta, L. 10, 39, 212, 238
- Azzolino, P. 12-13, 208-209
- Baeumker, C. 194
- Baglio, M. 228
- Bakker, P.J.J.M. 151
- Balzac, H. 67
- Baneu, A. 193
- Barański, Z.G. 10, 13, 16, 26, 36,
39, 72, 75, 86, 93, 105, 120,
122, 124, 130, 132-133, 139-
141, 149, 170, 223, 229-230,
234, 239-240, 242, 245, 253,
256
- Barbero, A. 10
- Barbi, M. 209, 212
- Barolini, T. 88
- Barozzi, Pietro 108
- Barsella, S. 183
- Bartolomeo di Colle Val d'Elsa
214
- Bartuschat, J. 133, 227, 242-244,
254
- Barucci, G. 12
- Bataillon, L.-J. 18, 67, 94
- Bausi, F. 64, 68-69, 83, 88, 93,
125
- Bazán, B.C. 90, 97-100, 102, 139-
140, 153, 163, 165, 175, 233
- Beccarisi, A. 22, 182
- Beierwaltes, W. 218
- Bemrose, S. 132, 135, 186
- Benedetto XV, papa 11
- Benvenutus de Imola 80, 205,
220
- Bernardini, P. 39
- Bernerius de Nivelles 74
- Berthier, J. 11
- Bertini, Algarini, P. 59
- Bertolacci, A. 180, 216, 231
- Bettetini, M. 61, 142, 146, 148,
154
- Bianchi, L. 10-13, 15-16, 26, 32,
35, 46, 61, 72, 76-79, 84, 87,
89, 91-92, 94, 96, 108, 110,
112, 118-119, 124-125, 128,
138-139, 143, 145, 147-148,
151, 167, 170, 177-178, 183,
185, 207-210, 219, 226, 228,
233, 245, 250, 255, 256
- Biard, J. 78
- Bisogno, A. 250

- Blum, P.R. 67, 87
 Boas, M. 43
 Boccaccio, Giovanni 27, 129-130, 228, 246
 Boccadiferro, Ludovico 209-211
 Boccardo, G.B. 212, 214
 Boethius, Anicius Manlius Severinus 17, 20-21, 81-86, 161, 199, 213-214, 218-220, 227-229, 231, 254-255
 Boethius de Dacia 25, 32, 61, 65-67, 76, 91-92, 107, 109, 111-112, 125-131, 133-135, 138, 141-143, 146, 149-152, 156, 170, 183, 185, 191, 196, 200, 204, 226, 233, 243, 249, 252-253
 Boitani, P. 183
 Bonaventura de Balneoregio 69, 73, 107, 140, 200, 248
 Bonini, F. 59
 Borgnet, A. 37, 149, 255
 Borgo, M. 202
 Borsa, P. 12, 123
 Botschuyver, J. 43
 Boureau, A. 78
 Bouyges, M. 112
 Boyde, P. 75, 173, 175, 223
 Bradley, D.J.M. 152
 Brambilla, S. 12
 Brancato, D. 210, 218-219
 Bray, N. 119
 Brenet, J.-B. 9, 24, 36, 41-42, 55-57, 98, 112, 117, 120-122, 128-129, 143, 160, 190, 195, 207
 Bretholz, B. 229
 Brilli, E. 10
 Brinzei, M. 167
 Brunetto Latini 254
 Bufano, A. 51
 Bursill-Hall, G.L. 243
 Busnelli, G. 11, 36, 48, 82, 124, 173, 252
 Busson, H. 108
 Buytaert, E.M. 21
 Buzzetti, D. 143
 Cachey, Th.J. 10, 13, 16, 26, 36, 39, 60, 223, 230
 Calenda, C. 93
 Calma, D. 25-27, 39, 55, 66, 71, 75-76, 112-113, 130-131, 134, 185, 192-193, 202
 Camozzi Pistoja, A. 240, 256
 Campanini, M. 118
 Campi, L. 26, 32, 39, 132, 179
 Canfora, D. 73, 76
 Cangrande della Scala 66, 130, 212, 236, 238, 248
 Capitani, O. 70, 88
 Carducci, G. 12
 Caroti, S. 37, 121, 237
 Carpi, U. 130
 Casagrande, C. 32, 231, 233
 Casciani, S. 137
 Cassell, A.K. 71, 128, 134
 Catalani, L. 250
 Catapano, G. 10
 Cato, Marcus Portius 42-46, 53
 Cattermole, C. 243
 Cavalcanti, Guido 128-129, 142, 155
 Cavallini, A. 250

- Celano, A.J. 58, 152, 158, 161-162
 Celotto, V. 212, 214
 Centi, B. 173
 Charbonnel, J.-R. 108
 Chatelain, A. 38
 Châtillon, J. 52
 Cheneval, F. 36, 45-47, 82, 166,
 173, 227, 239-240
 Chiarenza, M. 73
 Chiavacci Leonardi, A.M. 37, 69,
 84, 90, 93-94
 Chiesa, P. 73, 93, 120, 123-124,
 126-127, 133, 136, 205, 212,
 234, 239, 246-247, 250-251
 Chomsky, N. 243
 Christine de Pizan 227
 Cicero, Marcus Tullius 231
 Coccia, E. 71, 113
 Coletti, V. 157
 Colli, A. 59
 Conradus de Monte Puellarum
 255
 Contini, G. 75
 Cordonnier, V. 24
 Cornish, A. 73
 Cornoldi, G.M. 11
 Corrado, M. 212, 214
 Corti, M. 16, 20, 65, 67-68, 70,
 79-80, 128-129, 139, 141-143,
 146, 149-150, 156-157, 243,
 253
 Cos, J. 175
 Cosmas Pragensis 229
 Cosmo, U. 68-69, 79
 Costa, I. 120-121, 154, 202
 Côté, A. 25, 33
 Courtenay, W.J. 234
 Cousin, V. 224
 Craemer-Ruegenberg, I. 109
 Cremascoli, G. 250
 Cremonini, Cesare 109
 Crisciani, C. 22, 46
 Cristaldi, S. 64, 69
 Croce, B. 105
 Crowe, M.B. 63, 82
 Curti, L. 87
 Curtius, E.R. 52
 D'Acunto, N. 12
 Daniello, Bernardino 214, 218
 Davidson, H.A. 190
 de Aldama, C. 243
 Decorte, J. 51
 de Filippis, R. 250
 de Lagarde, G. 108, 143
 Delcorno, C. 213
 Delhay, Ph. 90
 de Libera, A. 9, 24, 36, 56, 112,
 129, 143-146, 207, 226-227
 Del Lungo, I. 213
 Delmay, B. 69
 Delorme, F. 200
 Del Punta, F. 59
 Denifle, H. 38
 Denzinger, H. 74
 Devlieger, L. 210
 De Wulf, M. 201-202, 224
 Di Giovanni, M. 216
 Diomedi, A. 173
 Dionysius Heracleotes 173
 Di Scipio, G. 67
 Di Segni, D. 58, 139
 Dominicus Gundissalinus 254
 Donaggio, E. 226

- Donati, S. 55, 179, 197
 Dondaine, A. 67
 d'Onofrio 10, 173
 Dronke, P. 15, 64, 67-68, 75, 83,
 85, 139, 229, 252
 Duba, W. 27
 Ducos, J. 210
 Dunne, M. 200
 Dunphy, W. 90, 101, 148, 195,
 198, 250
 Durandus de Sancto Porciano
 137-138

 Ebbesen, S. 59, 178, 180, 202-203
 Echardus 225, 227
 Eco, U. 34
 Edghill, E.M. 199
 Emery, K. 42
 Eustratius Nicaenus 147, 161

 Faes de Mottoni, B. 136, 183
 Falzone, P. 11, 15-16, 19, 23, 39,
 41-42, 49, 59-60, 63, 84, 123,
 132, 142, 153-154, 157-161,
 166-167, 173, 184, 186, 203,
 207, 245
 Fauser, W. 154-155, 163, 196
 Fazzo, S. 187, 189
 Federicus II, imperator 107, 232
 Fellina, S. 18
 Fenzi, E. 129, 242, 249, 251
 Ferrandus de Hispania 160, 164
 Ferrari, D. 33
 Ferriani, M. 143
 Fink, J.L. 231
 Fioravanti, G. 9, 16, 26-27, 32, 36,
 39, 41, 46-47, 49, 51, 56, 60-61,
 71, 82, 84, 106, 109, 116, 124,
 129-130, 134, 143-144, 146,
 148, 150, 152-153, 156-159,
 161, 166, 170-171, 173, 180-
 182, 191, 193, 207, 209, 212,
 229, 231, 233, 235, 239-241,
 247-250, 252-253, 255-256
 Fiorentini, L. 123, 213
 Flasch, K. 46
 Forlivesi, M. 169
 Formisano, L. 75
 Forni, A. 78, 137
 Foster, K. 64, 83
 Francesco da Buti 80, 213-214
 Freccero, J. 93

 Gabriel, Trifone 214, 218
 Gagliardi, A. 170
 Galluzzo, G. 11, 15, 22, 26, 46,
 179-180, 202, 231, 244
 Galterius a Sancto Victore 52
 Gambarara, D. 243
 Gargan, L. 66, 130
 Gauthier, R.-A. 18, 48, 74-75,
 109, 174, 178, 194
 Genequand, C. 188, 190
 Gentili, S. 46-47, 49, 55, 123, 171,
 173, 236
 Gentilis de Cingulo 243
 Geoffroy, M. 119, 143
 Gerardus Cremonensis 232
 Geretto, M. 186
 Gewirth, A. 108
 Ghisalberti, A. 26, 64
 Giacomotto-Charra, V. 210
 Giele, M. 128, 153, 163, 165
 Giglioni, G. 106, 117, 127, 209

- Gilson, É. 15, 28, 34, 60, 64-65, 68, 79, 86, 105, 107, 157, 225, 252-253
 Gilson, S.A. 16, 39, 63, 105, 141, 210-211, 247
 Giordano, C. 243
 Giordano da Pisa 213
 Giovanni del Virgilio 228
 Giunta, C. 36-37, 61, 144, 176-177, 188, 190, 192, 197
 Glorieux, P. 194
 Godefridus de Fontibus 165, 201-202, 204
 Goris, H. 135
 Gorni, G. 69
 Grabmann, M. 107, 179, 224
 Grassi, O. 26, 35
 Gratiadeus de Esculo 171
 Graziolo de' Bambaglioli 228
 Graziosi, E. 223
 Green-Pedersen, N. 91, 126, 133, 149-151, 196, 253
 Gregory, T. 207
 Gualterus Burlaeus 22
 Guglielmetti, R. 12
 Guido Vernani Ariminiensis 136-137, 169, 184, 205, 251
 Guillelmus Albigensis 179
 Guillelmus de Alvernia 242
 Guillelmus de Aragonia 241
 Guillelmus de Balione 78, 95-96
 Guillelmus de Conchis 52-53, 85, 231
 Guillelmus de Ockham 188
 Guillelmus de Sancto Amore 75
 Guldentops, G. 205
 Güntert, G. 87
 Hadot, P. 142-143, 189
 Hamesse, J. 23, 44, 94, 181, 197-198
 Hansen, H. 231
 Harada, H. 114, 197
 Hasnawi, A. 190
 Hasse, D.N. 112, 114
 Hauréau, J.-B. 224
 Hazelton, R. 43
 Henricus Bate 186, 205
 Henricus de Gandavo 23, 49-50, 77, 158, 165, 200-201, 226
 Henricus VII, imperator 29
 Hissette, R. 75, 135-136, 149
 Hoffmann, T. 135
 Hoffmans, J. 201
 Hollander, R. 37, 69
 Honess, C. 63, 124
 Horn, C. 187
 Hugo de Sancto Victore 254
 Hünermann, P. 74
 Iacobus de Duaco 84, 154
 Iacobus de Pistorio 129, 142, 146, 148, 155-156, 170
 Iacomo della Lana 212
 Imbach, R. 16, 36, 39, 54-56, 61, 63-64, 67, 70-71, 94, 106, 109, 114, 121, 129, 134-135, 148, 165, 184, 207, 209, 226-227, 236-238, 244, 247, 254
 Indizio, G. 130
 Inglese, G. 14, 36, 81, 136, 186, 214, 245
 Ioachim de Flore 69, 74
 Iohannes, evangelista 51, 212, 219-220

- Iohannes Baconthorpe 115
 Iohannes de Dacia 178, 193, 254
 Iohannes de Fonte 197
 Iohannes de Janduno 32-33, 35,
 41, 53-59, 61, 100, 108, 113-
 115, 122, 128, 160, 176, 188-
 190, 195-196, 204, 255
 Iohannes de Mechlinia 193
 Iohannes de Serravalle 205, 220
 Iohannes Duns Scotus 87
 Iohannes Pecham 18-19, 74, 95-
 96, 98, 101-103
 Iohannes Philoponus 160
 Iohannes Regina 27
 Iohannes Sarisberiensis 231
 Iohannes XXII, papa 25, 66, 77-
 78, 130
 Isidorus Hispalensis 254
 Izbicki, T. 59, 180

 Jansen, B. 137, 200

 Kaluza, Z. 112, 121
 Kant, I. 227
 Kenny, A. 143
 Kibre, P. 67
 Kleutgen, J. 224
 Koch, J. 96, 166
 König-Pralong, C. 15, 24, 55, 112,
 165, 169, 207-208, 226
 Kraye, J. 210
 Kretzmann, N. 143
 Kristeller, P.O. 109
 Kuksewicz, Z. 160, 190, 192, 195
 Kunst, K. 22

 Lafleur, C. 82, 85, 254

 Lambertini, R. 22
 Landino, Cristoforo 211, 214, 218
 Lassandro, D. 183
 Le Clerc, V. 70
 Lecoy, F. 85
 Ledda, G. 229-230, 250
 Ledoux, A. 78
 Le Goff, J. 142, 143
 Leibniz, G.W. von 110
 Leibold, G. 188
 Lenzi, M. 11, 15, 39
 Leone, M. 50
 Leoni, F. 243
 Leo, U. 240, 241, 256
 Leo XIII, papa 11, 37
 Lines, D.A. 210
 Loconsole, M. 116
 Lombardo, L. 82, 214, 218, 228, 245
 Longeway, J. 59, 180
 Longo, F. 66, 130
 Longo, M. 169
 Lo Piparo, F. 243
 Lo Re, S. 210
 Lucia, A. 218-219
 Lucilius iunior 43
 Luna, C. 197

 MacClintock, S. 100, 109
 Macrobius, Ambrosius Theodo-
 sius 21-22, 231
 Mahoney, E.P. 42, 44, 109
 Maier, B. 68
 Maierù, A. 60, 106, 172-173, 186,
 207, 223, 226, 243
 Maimonides 58, 138-139, 141, 185,
 186
 Mainus de Maineriis 192, 194

- Malato, E. 19, 27, 48, 127
 Mandonnet, P. 11, 14-15, 28, 34,
 63, 65, 79, 107-108, 117, 159,
 170, 224
 Manfredi, rex Siciliae 22
 Marassi, M. 12
 Marchesi, S. 37
 Marcozzi, L. 123
 Marenbon, J. 71, 106, 110-112,
 120-125, 209, 245
 Mariani Zini, F. 78
 Marlasca, A. 90, 101, 149, 195
 Marmo, C. 243
 Marsilius de Padua 108
 Marsilius Ficinus 114
 Martin, A. 144, 188, 190
 Martin, C. 95, 101
 Martini, C. 10
 Martinus Oppaviensis 18
 Martorelli Vico, R. 22
 Marty, F. 174
 Marucci, V. 213
 Matthaeus Maei de Egubio 170
 Maurer, A. 90, 101, 194, 196, 198,
 250
 Mazzantini, P. 121
 Mazzini, G. 12
 Mazzoni, F. 37, 124
 Mazzotta, G. 88
 Mazzucchi, A. 19, 27, 127
 Meier, F. 10, 46, 239
 Meirinhos, J. 23
 Meiser, C. 199
 Mellone, A. 51, 186
 Mercken, H.P.F. 154
 Mesirca, M. 60, 223
 Michael ab Ephesio 147, 154, 181
 Michael Scotus 87, 106, 121, 144,
 149, 190, 225
 Micheli, G. 169
 Migliorini Fissi, R. 227, 254
 Migne, J.-P. 38
 Milani, G. 10
 Minnis, A.J. 47
 Moevs, Ch. 120, 131-132, 140,
 253
 Monahan, A.P. 165
 Monfrin, J. 86
 Montemagno Ciseri, L. 210
 Mora-Márquez, A.M. 231
 Moreschini, C. 84, 229
 Morghen, R. 88
 Müller, P. 12
 Muresu, G. 88
 Nannucci, V. 213
 Nardi, B. 9, 11-16, 24, 26, 28, 32,
 34, 37, 51, 60, 63-66, 68, 70, 73,
 82, 85, 87, 98-100, 107, 109,
 111, 118, 121, 124, 128, 134-
 135, 137-138, 140-142, 148,
 157, 169, 184-186, 189, 195,
 203, 207-209, 211, 220, 253
 Nasti, P. 39, 73, 229, 250, 253
 Nauta, L. 53, 85
 Nifo, Agostino 114, 148
 Nolan, D. 63
 Noone, T.B. 54
 O'Neil, Ch.J. 132
 Oresme, Nicole 226
 Otto, A. 178, 194, 254
 Ozanam, A.-F. 11, 12

- Paden, W.D. 241
 Pagnoni Sturlese, M.R. 185
 Palazzo, A. 59, 182, 249
 Palmieri, Domenico 12
 Panti, C. 26, 35
 Paulus, apostolus 50, 52, 230
 Paparella, F. 61, 142, 146, 148,
 154
 Paravicini Bagliani, A. 180, 231
 Parisi, D. 245
 Pascasius Ratbertus 52
 Pasini, E. 226
 Pattin, A. 54, 148
 Paulus, B. 52
 Pegoretti, A. 13, 16, 27, 39, 46-
 47, 130, 230-231, 245, 256
 Pelizzari, S. 10, 13, 26, 39, 234
 Pellegrini, P. 10, 26
 Pelzer, A. 202
 Perfetti, S. 179, 233
 Petagine, A. 64, 71, 97
 Petrarca, Francesco 110, 227
 Petrus Abaelardus 21, 86, 231
 Petrus de Alvernia 58, 152, 157-
 159, 161-162, 164-165, 167
 Petrus de Hibernia 199-200, 204
 Petrus de Mutina 190
 Petrus de Trabibus 78
 Petrus Iohannis Olivi 78, 95, 113,
 137, 200
 Petrus Lombardus 67, 73-74,
 80-81
 Philippus Tripolitanus 232
 Piaia, G. 109
 Piché, D. 76, 135-136, 149, 151
 Picone, M. 60, 87, 223
 Pietrobono, L. 142
 Pinborg, J. 133, 143, 151, 196
 Pinchard, B. 136
 Pintard, R. 108
 Piron, S. 78, 95-96, 113, 238
 Pirotti, U. 209
 Plato 154, 173, 176, 189, 211
 Poletto, G. 11
 Polimeni, G. 12
 Polloni, N. 26
 Porena, M. 213
 Porphyrius 189
 Porro, P. 16, 18-20, 22, 24, 28,
 30-31, 38-39, 54, 59-60, 68,
 74-75, 95-96, 98-99, 101-103,
 119, 134, 158-161, 164-165,
 183, 226, 233
 Portalupi, E. 226, 231, 235
 Prada, M. 12
 Préchac, F. 44
 Procaccioli, P. 214
 Proclus 191, 194, 204
 Prosperus de Aquitania 52
 Pseudo-Boethius de Dacia 133
 Pseudo-Dionysius 173
 Pseudo-Sigerus de Brabantia 90
 Pseudo-Thomas de Aquino 219
 Putallaz, F.-X. 71, 148
 Quagliani, D. 36-37, 122-123, 134,
 140, 234-235, 246
 Radulphus Brito 154, 163-164,
 179-180, 202-203
 Raimundus Lullus 20, 25, 110,
 113-114, 117, 197, 202, 225
 Rajna, P. 36
 Randi, E. 89, 94, 108

- Rea, R. 10
 Refini, E. 210
 Reinach, S. 63
 Remigius Florentinus 171, 173
 Renan, E. 14, 106-110, 145, 207, 209
 Repici, L. 22
 Retucci, F. 22-23, 177, 182
 Richardus de Sancto Victore 67
 Richardus Rufus Cornubiensis 54
 Ricklin, T. 22, 36, 240
 Rinaldi, M. 26, 86, 93, 124, 228-229, 237-238
 Robert, A. 32, 129, 141, 185, 186
 Roberto d'Angiò, re di Napoli 29
 Robertus Grosseteste 181
 Robertus Kilwardby 98, 101-102
 Robiglio, A.A. 10, 26, 39, 59, 77-79, 133, 227, 234, 242-243
 Rodolfi, A. 193, 219
 Rogerius Bacon 54-55, 95, 113, 249
 Rosier-Catach, I. 9, 24, 36, 39, 129, 207, 243-244, 251
 Rosmini, A. 12
 Ross, W.D. 199
 Rossetti, G. 12
 Rossi, L.C. 228
 Rossi, M.C. 26
 Rossi, P.B. 22, 26, 39, 73, 179-180
 Russo, V. 173, 175, 223
 Ryan, E.E. 187

 Saccenti, R. 15, 28-29, 39, 79
 Sacchi, L. 12
 Saffrey, H.D. 174
 Salomon, rex Israel 21, 29, 72, 82

 Santagata, M. 36-37, 130
 Santiago-Otero, H. 160
 Sapegno, N. 37, 83-84
 Sarbak, G. 52
 Scaglione, A. 67
 Schmieja, H. 116, 177, 182
 Schmitt, Ch.B. 109
 Scott, J.A. 65, 82, 84, 88, 120, 129
 Segre, C. 239
 Seneca, Lucius Anneus 43-44, 139, 231
 Serene, E. 59
 Sgarbi, M. 210
 Shaw, P. 37, 133, 234-235
 Sicardus Cremonensis 52
 Siclari, A. 173
 Siekiera, A. 210
 Sigerus de Brabantia 14, 17-21, 28, 30, 32-33, 35, 61, 63-71, 73-76, 79-83, 85-92, 94-103, 107, 109, 111-112, 117, 125, 127-128, 131, 135, 138-139, 143, 146, 148-149, 151, 160, 170, 183, 185, 194-195, 198, 200-201, 203-204, 233, 249-250, 255
 Simon de Brion 77
 Simon de Faversham 59, 180
 Simon de Valle 17, 74
 Simone, R. 243
 Socrates 85, 173
 Speer, A. 42, 60, 76, 146
 Stabile, G. 121, 207, 244, 249
 Stanley Benfell, V. 137
 Steel, C. 41-42, 146, 148, 160, 164-165, 205
 Steffan, H. 185

- Steinberg, J. 10, 252
Stephanus Pisanus 232
Stephanus Tempier 31, 69, 71,
75-77, 86-87, 107, 131, 148,
158, 184, 202
Stewart, D.E. 73
Stocchi Perucchio, D. 245
Storey, H.W. 88
Strazzoni, A. 18
Stroick, C. 59, 145
Stroppa, S. 123
Stuart Crawford, F. 143, 145, 176,
192, 197, 202
Stump, E. 59
Sturlese, L. 24, 119, 121, 185, 255
Suarez-Nani, T. 24, 36, 136, 201
Suitner, F. 18
- Tabarroni, A. 10, 13, 16, 26-27,
39, 73, 93, 120, 123-124, 126-
127, 133, 136, 143, 205, 212,
234, 239, 246-247, 250-251
Tagliani, R. 12
Tavoni, M. 239, 244
Taylor, R.C. 189, 190
Teeuwen, M. 167
Teleanu, C. 114
Tenckhoff, F. 53
Terzoli, M.A. 14
Thaddaeus Alderottus 32, 66,
128, 130, 183
Theodoricus de Vriberg 137-138,
184-185
Theodoricus, rex Ostrogotorum
85
Theodorus de Antiochia 232
Thomas Aretinus 66, 130
- Thomas de Aquino 11-12, 20,
24, 28-29, 34, 37, 42, 48, 50,
63, 67, 70, 76-79, 88, 91, 94,
96-97, 102, 107, 110-112, 128,
132, 135, 140, 151-154, 157,
160, 163-166, 171, 173-175,
184, 189, 193, 203, 213-214,
218-219, 230, 233, 239, 248-
250, 252-253
Thomas Eboracensis 182
Thomas Herefordensis 18
Thomas Wylton 115, 160, 192
Tocco, F. 78
Tock, B.M. 226
Tomasi, F. 210
Tombolini, A. 71
Tommaseo, N. 213
Tonelli, N. 123
Toynbee, P. 69
Treherne, M. 63, 124
Tricot, J. 187
Tropia, A. 165
Trottmann, Ch. 136
Trovato, M. 241
Tulone, G. 80-81
- Urbanus Averroista 116
- Vandelli, G. 36, 48, 124, 173, 252
Van de Vyver, E. 186
Vanni Rovighi, S. 66
Van Riet, S. 165, 172
Van Steenberghe, F. 15, 28,
34, 65, 70-71, 74, 79, 100,
108-109, 112-113, 117, 153,
159, 163, 165, 170, 194, 225
Vansteenkiste, C. 192

- Varchi, Benedetto 36, 177, 207,
209-212, 214-221
- Vasoli, C. 14, 36, 124, 173, 175,
209, 254
- Veglia, M. 65, 68, 81, 128-129
- Verger, J. 55
- Vergilius Maro, Publius 241
- Vernia, Nicoletto 109
- Villa, C. 36
- Villani, Giovanni 129
- Vincentius Bellovacensis 21
- Visconti, Matteo 25
- Volpi, M. 212
- Vuillemin-Diem, G. 177
- Weinrich, L. 52
- Wheatley, William 218-219
- White, K. 26
- Wieland, G. 143
- Wielockx, R. 133, 135, 185, 191-
192, 201, 203
- Williams, P. 73
- Wilpert, P. 143
- Wippel, J-F. 192, 194, 201, 203
- Wirmer, D. 60
- Witelo 194
- Witte, K. 13, 169, 208-209
- Wolfson, H.A. 190
- Ysaac 254
- Zavattero, I. 39, 55, 112, 142,
155, 156
- Zimmermann, A. 70, 79, 109,
160, 177, 179
- Zimmermann, F.W. 199

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro

2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro

3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro

4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro

5. Marco Arosio
*Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico*
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro

6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
*Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al
XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
*Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)
Studi per Pietro B. Rossi*
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro

8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine
Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach
Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)
L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard
La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo
ISBN 978-88-255-3195-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro
13. Marialucrezia Leone
Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro
14. Laurent Cesalli, Frédéric Goubier, Anne Grondeux,
Aurélien Robert, Luisa Valente (a cura di)
Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach
ISBN 978-88-255-3913-4, formato 14 × 21 cm, 684 pagine, 42 euro
15. Colette Sirat, Marc Geoffroy
De la faculté rationnelle : l'original arabe du Grand Commentaire (Šarḥ) d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 4-5, 429a10-432a14). Éditions diplomatique et critique de gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, α. J. 6. 23 (ff. 54v-58v)
ISBN 978-88-255-3850-2, formato 14 × 21 cm, 648 pagine, 48 euro
16. Gianfranco Fioravanti
Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro
17. Elisa Bisanti, Alessandro Palazzo (edited by)
New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines
ISBN 979-12-5994-510-5, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

18. Chiara Crisciani, Gabriella Zuccolin (a cura di)
Verba et mores. Studi per Carla Casagrande
ISBN 979-12-5994-693-5, formato 14 × 21 cm, 432 pagine, 24 euro

19. Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Luisa Valente (edited by)
*Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages.
In Memory of Mauro Zonta*
ISBN 979-12-5994-657-7, formato 14 × 21 cm, 316 pagine, 20 euro

20. Tommaso Manzoni, Irene Zavattero (edited by)
*Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan
Masters*
ISBN 979-12-218-0425-6, formato 14 × 21 cm, 388 pagine, 25 euro

21. Valentin Braekman, Antonio Petagine (édité par)
*Les anges dans la philosophie médiévale et moderne. Études offertes à
Tiziana Suarez-Nani*
ISBN 979-12-218-0768-4, formato 14 × 21 cm, 500 pagine, 32 euro

22. Luca Bianchi
Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista
ISBN 979-12-218-1518-4, formato 14 × 21 cm, 272 pagine, 26 euro

Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista

Nel secolo scorso Bruno Nardi criticò la “leggenda” del tomismo di Dante e sottolineò l’influenza che l’averroismo aveva esercitato su di lui. Oggi l’alternativa fra un Dante “tomista” e un Dante “averroista” ci pare mal posta, ma resta interessante indagare come egli si confrontò coi testi di Averroè e rielaborò la concezione della filosofia circolante fra i maestri che insegnavano a Parigi e nelle università italiane. I sette saggi raccolti in questo volume mostrano che leggere da questa prospettiva le opere di Dante non solo ci consente di approfondire alcuni temi cruciali (la natura degli angeli e di Dio, la conoscenza umana e i suoi limiti, la felicità come compito individuale e collettivo), ma ci invita a ripensare la stessa immagine che Dante aveva di sé e che noi abbiamo di lui: Dante si considerava un filosofo? In che senso noi, oggi, possiamo considerarlo tale?

Luca Bianchi è Ordinario di Storia della filosofia medievale all’Università degli Studi di Milano. Ha pubblicato numerosi studi sulla tradizione aristotelica, la teoria della “doppia verità” e la censura intellettuale fra Medioevo e Rinascimento. Di recente si interessa alla filosofia in volgare, con particolare attenzione a Dante e alla sua ricezione fra Ottocento e Novecento.

In copertina

Illustrazione da G.F. Rodwell, *South by East: Notes of Travel in Southern Europe* (1877).